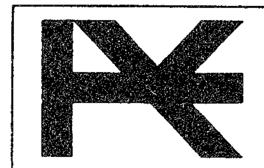
Sección: Filosofía

Immanuel Kant:
Antropología
En sentido pragmático

Versión española de
José Gaos

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-0526-3
Depósito legal: M. 24.223-1991
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Prólogo

Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, *porque él es su propio fin último. El conocerle, pues, como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un* conocimiento del mundo, *aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales.*

Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático.—*El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que* la naturaleza *hace del hombre; el pragmático, lo que* él mismo, *como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.—Quien cavile sobre las causas naturales en que pueda descansar, por ejemplo, la facultad de recordar, discurrirá acaso (al modo de Cartesio) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las*

impresiones que producen las sensaciones experimentadas, pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo discurrir teórico sobre este asunto es pura pérdida.—Pero si utiliza las observaciones hechas sobre lo que resulta perjudicial o favorable a la memoria, para ensancharla o hacerla más flexible, y a este fin se sirve del conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la Antropología en sentido pragmático, *y ésta es precisamente aquella con que aquí nos ocupamos.*

Una Antropología semejante, considerada como un conocimiento del mundo *que debe completar* los conocimientos de la escuela, *no se llama todavía propiamente* pragmática, *cuando encierra extensos conocimientos sobre las* cosas *del mundo, por ejemplo, sobre los animales, las plantas y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como* ciudadano del mundo.—*De aquí que no se cuente ni siquiera el conocimiento de las razas humanas, como productos que entran en el juego de las fuerzas de la naturaleza, entre los conocimientos pertenecientes al conocimiento pragmático del mundo, sino sólo al teórico.*

Hay más. Las expresiones: conocer el mundo y tener mundo *difieren bastante en su significación, pues el que conoce el mundo se limita a* comprender *el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo* ha entrado en juego en él.—*En cuanto al llamado* gran *mundo, la clase de las personas distinguidas, encuéntrase el antropólogo, para juzgarlo, en una posición muy desfavorable, porque dichas personas se encuentran demasiado cerca entre sí, pero demasiado lejos de los demás.*

A los medios para ensanchar el volumen de la Antropología pertenece el viajar, *aun cuando sólo consista en la lectura de libros de viajes. Pero es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes, en la propia casa, mediante el trato con los*

conciudadanos o paisanos (a), *si se quiere saber qué es lo que se debe buscar fuera para ensanchar el volumen de la Antropología. Sin un plan semejante (que supone ya un conocimiento del hombre), siempre resultará muy limitada la Antropología del ciudadano del mundo.*

Los conocimientos generales *preceden aquí siempre a los* conocimientos locales, *si esta Antropología ha de ser ordenada y dirigida por la Filosofía, sin la cual todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tantear y no una ciencia.*

Pero a todos los ensayos que se hagan para llegar con fundamento sólido a una ciencia semejante se oponen considerables dificultades, dimanantes de la propia naturaleza humana.

1. *La persona que nota que se le trata de observar y estudiar, se azora (o se molesta), y entonces no* puede *mostrarse como es; o* finge, *y entonces no* quiere *que se la conozca como es.*

2. *Aun cuando sólo quiera estudiarse a sí misma, se encontrará en una situación crítica, principalmente por lo que se refiere a sus estados afectivos, que no admiten, por lo común,* fingimiento; *pues cuando están en acción los resortes impulsi-*

(a) Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una Universidad (para el cultivo de las ciencias) y una situación propicia a la navegación, que favorece por medio de los ríos las relaciones con el interior del país tanto como con alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres; una ciudad semejante, como es Koenigsberg, a orillas del Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento del hombre como también el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar[1].

[1] Las notas indicadas simplemente con una letra son las de Kant a su texto; las indicadas con un número y al final una inicial son notas de Külpe a su edición de la *Antropología*, que forma parte de la edición de las obras completas de Kant publicada por la Academia de Prusia y es seguida por la edición de la Antropología publicada por Vorländer en la Biblioteca Filosófica de Meiner, sobre la cual está hecha esta traducción, o son notas de Vorländer a su edición o notas del traductor. (*T.*)

vos, la persona no se observa, y cuando se observa, los resortes descansan.

3. *El lugar y las circunstancias de tiempo engendran, cuando son persistentes,* hábitos *que constituyen una segunda naturaleza, como suele decirse, y dificultan a la persona el formarse un juicio sobre sí misma, sobre aquello por lo que deba tenerse, pero acaso más sobre el concepto que deba hacerse del prójimo con quien se encuentra en relación; pues la diferencia de situaciones en que el hombre resulta colocado por su destino, o en que se coloca él mismo cuando tiene un humor aventurero, dificultan en grande a la Antropología el elevarse hasta el rango de una ciencia formalmente tal.*

Finalmente, son, si no fuentes, al menos medios auxiliares de la Antropología, las historias, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas. Pues si bien la base de estos dos últimos géneros no es propiamente la experiencia y la verdad, sino sólo la invención poética, y está permitido en ellos exagerar los caracteres y las situaciones en que se encuentren colocadas las personas, exactamente igual que en los sueños, de suerte que no parecen enseñar nada aprovechable para el conocimiento del hombre, lo cierto es que caracteres como los pintados por un Richardson o un Molière han de estar tomados en sus rasgos fundamentales *a la observación de lo que los hombres hacen y dejan de hacer realmente; porque exagerados, sin duda, en cuanto al grado, tienen en cuanto a la cualidad que ser concordantes con la naturaleza humana.*

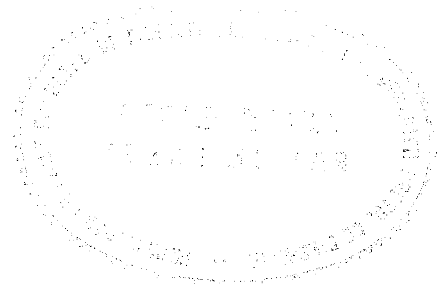
Una Antropología sistemáticamente organizada y, sin embargo, popularmente desarrollada en sentido pragmático (haciendo referencia a ejemplos que todo lector pueda comprobar por sí mismo), lleva consigo la ventaja para el público lector de que gracias a la multitud de los títulos bajo los cuales puede colocarse esta o aquella cualidad humana observada e influyente en la práctica, se le dan a este público numerosas ocasiones y se le incita numerosas veces a hacer de cada cualidad en particular un tema propio, para colocarla en el departamento que le corresponda; con lo cual el trabajar en esta Antropología se dividirá por sí mismo entre los amantes de su estudio y se reunirá posteriormente en un todo, por obra de la unidad del plan, con lo cual, a su vez, se favorecerá y acelerará el crecimiento de una ciencia útil al común (a).

(a) Entre mis trabajos de *filosofía pura*, emprendidos en un principio libremente, obligatorios más tarde para mí como un deber profesional, he dado durante unos treinta años dos cursos referentes al *conocimiento del mundo: Antropología* (en el semestre de invierno) y *Geografía física* (en el de verano), a los cuales, como lecciones populares, encontraron oportuno asistir también otras clases de público. Del primero procede el presente manual; publicar del segunto otro igual, sacándolo del manuscrito usado por mí como texto, e ilegible para cualquier otro que yo, apenas me será posible, dada mi edad.

Primera Parte
de la
Antropología

DIDACTICA ANTROPOLOGICA

*De la manera de conocer
el interior así como el
exterior del hombre*



Libro Primero

DE LA FACULTAD DE CONOCER

DE LA CONCIENCIA DE SI MISMO

§1.

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa; como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una

palabra especial. Pues esta facultad (es, a saber, la de pensar) es el *entendimiento.*

Es notable, empero, que el niño que ya sabe hablar bastante bien, pero que sólo empieza bastante después (quizá un año más tarde) a decir *yo*, hable de sí tanto tiempo en la tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parezca como haberse encendido para él una luz cuando empieza a expresarse diciendo yo: pues desde ese día ya no vuelve nunca a hablar de aquella otra manera.—Antes se *sentía* meramente a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo.—La explicación de este fenómeno podría resultarle bastante difícil al antropólogo.

La observación de que el niño no da señales de llanto ni de risa antes del cuarto mes de su vida, parece descansar igualmente en el desarrollo de ciertas representaciones del agravio o beneficio que se le hace, las cuales anuncian ya la razón.—El hecho de que en este espacio de tiempo empiece a seguir con los ojos los objetos brillantes que se le ponen delante es el tosco inicio del progreso que va desde las *percepciones* (aprehensión de la pura representación sensorial) hasta el *conocimiento* de los objetos sentidos, esto es, la *experiencia.*

El hecho, además, de que en cuanto intenta hablar, su chapurrear las palabras tan gracioso para las madres y nodrizas y haga a éstas tan inclinadas a abrazarle y besarle constantemente, e incluso a convertirle en un pequeño tirano por dar satisfacción a todas las manifestaciones de su deseo y voluntad, esta gracia de la criatura en el espacio de tiempo en que se desarrolla hasta llegar a la plena humanidad, debe ponerse a cuenta de su inocencia y de la franqueza de todas sus todavía defectuosas expresiones, en que aún no hay disimulo ni nada de malicia, por un lado; mas, por otro lado, debe ponerse a cuenta de la natural propensión de las nodrizas a hacer bien a una criatura que se abandona total y

conmovedoramente al arbitrio del prójimo; concediéndosele así toda una edad del juego, en la cual el educador, haciéndose él mismo como un niño, goza una vez más de este placer.

Pero este *recuerdo* de los propios años infantiles no llega, ni remotamente, hasta esa edad; porque no fue la edad de las experiencias, sino de las meras percepciones dispersas o todavía no reunidas bajo el concepto del objeto.

DEL EGOISMO

§2.

Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente; si no de un modo patente (pues entonces le hace frente el egoísmo de los demás), al menos encubierto bajo una aparente negación de sí propio y una pretendida modestia, para hacerse valer de preferencia con tanto mayor seguridad en el juicio ajeno.

El egoísmo puede encerrar tres clases de arrogancias: las del entendimiento, las del gusto y las del interés práctico, esto es, puede ser lógico, estético o práctico.

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta;* porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un

gran medio de constrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error. No se diga que al menos la *Matemática* tiene el privilegio de decidir por su propia autoridad soberana; pues si no hubiese ido por delante la universal concordancia percibida entre los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se han dedicado con talento y solicitud a esta disciplina, no se habría sustraído ésta a la inquietud de incurrir en algún punto de error.—Hay incluso casos en que no confiamos en el juicio aislado de nuestros propios sentidos, por ejemplo, cuando dudamos si un tintineo existe meramente en nuestros oídos o es la audición de campanas tocadas en realidad, sino que encontramos necesario preguntar, además, a otras personas si no les parece también así. Y si bien al filosofar no debemos precisamente apelar al juicio de los demás en confirmación del propio, como hacen los juristas con los juicios de los expertos en Derecho, todo escritor que no encontrase partidarios y se quedase solo con su opinión públicamente declarada (siempre de importancia), vendría a ser sospechoso de error por este mero hecho.

Justamente por esto es un atrevimiento hacer en público una afirmación que pugne con la opinión general, incluso de los inteligentes. Esta manifestación del egoísmo es lo que se llama la *paradoja*. No es una audacia osar algo con peligro de que no sea verdadero, sino sólo con el de que pudiera encontrar acogida por parte de pocos.—La predilección por lo paradójico es la *obstinación lógica* de no querer ser imitador de los demás, sino de aparecer como un hombre *extraordinario*, aunque en lugar de esto sólo se hace, con frecuencia, el *extravagante*. Mas porque cada cual ha de tener y sostener su *propio* parecer (*si omnes patres sic, at ego non sic*, Abelardo), el reproche de paradoja, cuando no se funda en la vanidad de querer meramente diferenciarse, no es precisamente

de mala nota.—A lo paradójico se opone lo *vulgar*, que tiene a su lado la opinión general. Pero en lo vulgar hay tan poca seguridad como en lo paradójico, si no todavía menos, porque lo vulgar adormece, mientras que lo paradójico despierta la mente y la hace atender e indagar, lo cual conduce frecuentemente a descubrir.

El egoísta *estético* es aquel al que le basta su propio *gusto*, por malos que los demás puedan encontrar o por mucho que puedan censurar o hasta ridiculizar sus versos, cuadros, música, etc. Este egoísta se priva a sí mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte.

Finalmente, el egoísta *moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal.—Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos.

Al *egoísmo* sólo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.—Esto es lo que pertenece sobre este asunto a la Antropología. Pues por lo que concierne a esta distinción desde el punto de vista de los conceptos metafísicos, cae totalmente fuerea del campo de la ciencia a tratar aquí. Si la cuestión fuese meramente de si yo, como ser pensante, tengo motivos para admitir, además

de mi existencia, la existencia de un conjunto de seres distintos de mí, pero que se hallan en relación de comunidad conmigo (conjunto llamado mundo), no se trataría de una cuestión antropológica, sino puramente metafísica.

Nota. *Sobre las fórmulas del lenguaje egoísta.*—El lenguaje en que el jefe del Estado se dirige al pueblo, es en nuestros tiempos, habitualmente pluralista (Nos, N., por la gracia de Dios, etc.). Cabe preguntar si el sentido no es, empero, más bien egoísta, esto es, si no denuncia la propia autoridad soberana y no significa exactamente lo mismo que el rey de España dice con su *Io, el Rey*[1]. Parece, sin embargo, que aquella fórmula de expresión de la autoridad suprema indicaba originariamente una *condescendencia* (Nos, el Rey y su Consejo, o los Estamentos).—Pero ¿cómo ha sucedido que el tratamiento mutuo que en las antiguas lenguas clásicas se expresaba por medio del *tú*, o sea, de un modo *unitarista*, haya llegado a hacerse en diversos pueblos, principalmente germánicos, de un modo *pluralista*, por medio del *vos*? Sobre lo cual han inventado los alemanes otras dos expresiones que indican una mayor distinción de la persona con quien se habla, a saber, las del *Er* y el *Sie* [él y ellos, empleados en el sentido de usted][2], exactamente como si no se estuviese dando un tratamiento, sino refiriéndose a ausentes y éstos fuesen ya uno, ya varios; y encima ha venido a emplearse, finalmente, y para colmo de los absurdos con que se expresa la pretendida humillación ante la persona a quien se habla y su exaltación por encima de sí propio, el abstracto de la cualidad de la clase de la persona a quien se habla (Vuestra Gracia, Vuestra Alteza, Vuestra Señoría, etc.).—Todo ello obra, probablemente, del feudalismo, que se cuidaba de que desde la dignidad real, pasando por todos los grados intermedios, hasta el punto en que desaparece del todo la dignidad humana y sólo queda el ser humano, esto es, hasta la clase de los siervos, únicos que pueden ser interpelados por su superior con un *tú*, o hasta el niño, que no puede tener todavía una voluntad propia, no hubiese error en el *grado* del respeto debido al más encumbrado.

[1] En español y así en el original. (*T.*)

[2] Entre paréntesis cuadrados las adiciones de la traducción necesarias a la inteligencia de ella. (*T.*)

DE LA CONCIENCIA VOLUNTARIA DE LAS PROPIAS REPRESENTACIONES

§ 3.

El esfuerzo por llegar a ser consciente de las propias representaciones es, ya *atención,* ya *abstracción* de una representación de que soy consciente.—Esta última no es un mero abandono y omisión de la primera (pues esto sería *distracción*), sino un acto efectivo de la facultad de conocer que impide a una representación de la que se es consciente enlazarse con otras en *un* acto de conciencia.—De donde que no se diga abstraer *algo*, sino abstraer *de algo*, esto es, de una determinación del objeto de la representación, con lo que ésta consigue la universalidad del concepto y es recibida en el entendimiento.

El poder de abstraer de una representación, incluso cuando se le impone al hombre por los sentidos, es una facultad mucho más considerable que la de atender; porque demuestra la libertad de la facultad de pensar y la autarquía del alma, *que tiene bajo su dominio sus representaciones (animus sui compos).*—En este respecto es, pues, la *facultad de abstraer* mucho más difícil, pero también más importante que la de atender, en lo concerniente a las representacioes de los sentidos.

Muchas personas son desgraciadas porque no pueden abstraer. El soltero podría hacer un buen matrimonio sólo con que pudiese no ver un lunar en el rostro o una mella en los dientes de su amada. Pero es una particular perversión de nuestra facultad de atender el fijar la atención, incluso de un modo involuntario, justamente en lo que hay de defectuoso en los demás; el dirigir los ojos a un botón que falta en la casaca justamente enfrente de nuestra cara, o a la mella, o a un defecto de pronunciación habitual, confundiendo al prójimo con ello, pero echando también a perder nuestro juego en el trato social.—Cuando lo principal está bien, no es sólo justo, sino también prudente *apartar la vista* de lo malo de los demás, e incluso de nuestro propio estado de felicidad; pero esta facultad de abstraer es una fortaleza de ánimo que sólo se logra adquirir mediante el ejercicio.

DEL OBSERVARSE A SI MISMO

§4.

El *darse cuenta* de sí mismo no es todavía un *observarse* a sí mismo. Esto último es una síntesis metódica de las percepciones adquiridas de nosostros mismos, que suministra la materia para el *diario de un observador de sí mismo* y conduce fácilmente a la exaltación y a la ilusión.

El atenderse a sí propio, cuando se tiene que tratar con los demás, es, sin duda, necesario, pero no ha de hacerse visible en el trato mismo, pues entonces hace parecer *azorado* (cortado) o *afectado* (retorcido). Lo contrario de ambas cosas es el *desembarazo (l'air dégagé)*, un confiar en sí mismo hasta creer que no se ha de ser juzgado por los demás desfavorablemente para el propio decoro. El que se coloca cual si quisiera juzgar, mirándose al espejo, cómo se conduce, o habla oyéndose hablar (no meramente como oyéndole hablar otros), es una especie de actor. Quiere *representar un papel* y forja una ficción de su propia persona; con lo cual, si se percibe este esfuerzo en él, pierde en el juicio de los demás, porque suscita la sospecha de una intención de engañar.—La franqueza en la manera de mostrarse exteriormente, que no da motivo ninguno a semejante sospecha, es lo que se llama un comportamiento *natural* (que no por serlo excluye todo arte bello y educación del gusto) y agrada por la mera *veracidad* en las exterioridades. Donde al par brilla en el lenguaje la franqueza de la *simplicidad*, esto es, de la falta de un arte del fingimiento que se ha convertido en regla, la franqueza se dice *ingenuidad*.

La manera franca de expresarse en una muchacha que se acerca al tipo varonil o en un campesino no familiarizado con los modales urbanos, despierta, por su inocencia y simplicidad (o ignorancia del arte de aparentar), una risa jovial en aquéllos que son ya prácticos y hábiles en este arte. No es una *carcajada despectiva*, pues se honra en el fondo del corazón la pureza y la sinceridad, sino una benévola y amistosa risa de complacencia en la inexperiencia en el *arte de aparentar*, arte malo, aunque fundado en nuestra ya corrompida naturaleza humana, por el que antes se debía suspirar que reír, si se le compara con la idea de una naturaleza no corrompida todavía (a). Es una momentánea jovialidad, como la que produce un cielo nublado que se abre en un punto para

(a) En este respecto podría parodiarse el conocido verso de Persio, diciendo: *naturam videant ingemiscantque relicta* *.

* Contemplen la naturaleza y giman por haberla abandonado. El verso de las sátiras de Persio (III, 38) dice: *Virtutem videant intabescantque relicta*, contemplan la virtud y corróanse a sí mismos por haberla abandonado. (V.)

dejar paso a un rayo de sol, pero se cierra al instante, en obsequio a los ciegos ojos de topo del egoísmo.

Mas por lo que concierne al verdadero propósito de este parágrafo, a saber, la *advertencia* anterior de no ocuparse en espiar y como en componer una estudiada historia interna del curso *involuntario* de los propios pensamientos y sentimientos, se la hace porque éste es justamente el camino derecho para incurrir en la quimera de supuestas inspiraciones de lo alto y de fuerzas que influirían sobre nosotros sin nuestra cooperación y quién sabe de dónde procedentes, en la quimera de los iluminados y de los aterrorizados. Pues, sin notarlo, hacemos supuestos descubrimientos de lo que nosotros mismos hemos introducido en nosotros, como una Bourignon[1] con sus lisonjeras alucinaciones, o un Pascal con las suyas espantables y angustiosas; un caso en que incurrió hasta una cabeza por lo demás excelente, Alberto Haller, el cual, en el Diario de su estado de alma, llevado durante largo tiempo, aunque con frecuencia interrumpido, llegó, por último, a preguntar a un célebre teólogo, su colega universitario en otro tiempo, el doctor Less, si no lograba encontrar en su rico tesoro de la divina sabiduría consuelo para su alma angustiada[2].

El observar en sí propio los distintos actos de la facultad de la representación, *cuando uno mismo los provoca*, es cosa muy digna de meditación, y para la Lógica y la

[1] Antoinette Bourignon (1616-1680), una visionaria y fundadora de secta, natural de Lila, que influyó principalmente en los Países Bajos, y cuyas obras teosófico-místicas llenan no menos de 21 tomos. (V.)

[2] Alberto de Haller: Diario de sus observaciones sobre otros escritores y sobre sí mismo, 1787. Less, doctor y profesor de Teología de Gotinga (1736 a 1793). Haller, pocos días antes de su muerte (diciembre de 1777), le hizo llegar por medio de una carta a Heyne esta consulta: «qué libro (no ha de ser largo), en mis circunstancias y contra las angustias de la muerte, si no para compartir firmemente los merecimientos del Salvador, podría leer yo con fruto». (K.)

Metafísica, necesaria y provechosa.—Pero el querer sorprenderse a sí propio cuando vienen al espíritu por sí mismos y *sin llamarlos* (lo que sucede por obra del juego de la imaginación, que crea sin proponérselo), es, porque entonces los principios del pensar no van delante (como deben ir), sino que siguen detrás, una inversión del orden natural en la facultad de conocer, y o es ya una enfermedad del espíritu (visionarismo), o conduce a ella y al manicomio. El que gusta de contar muchas cosas sobre *experiencias interiores* (gracias, tentaciones), está expuesto en su viaje de exploración y busca de sí mismo a no arribar más que a las costas de Anticyra[1]. Pues no pasa con estas experiencias interiores como con las *exteriores* sobre los objetos del espacio, en que los objetos suministran experiencias coincidentes y *duraderas*. El sentido interno ve las relaciones entre sus determinaciones sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir en que no cabe prolongar la observación, como, sin embargo, es necesario para la experiencia (a).

[1] Anticyra, ciudad costera de Focia, cuyos habitantes habían convertido en un medio terapeútico muy eficaz el eléboro que crecía en gran cantidad en sus montañas, por lo cual es Anticyra citada en Horacio como lugar de curación varias veces (*Sat, II, 3, 83, ibíd., 166, De Arte poetica, 300*). A Kant pudo haberle sugerido también la cita un artículo del *Teutscher Merkur* de 1784 «Sobre los viajes y un viajero que se dice fue a Anticyra». (K.)

(a) Si nos representamos la íntima acción, la espontaneidad, por medio de la cual se hace posible un *concepto* (un pensamiento), la *reflexión*, y la receptividad, por medio de la cual se hace posible una *percepción*, esto es, una *intuición* empírica, la *aprehensión*, ambos actos con conciencia, puede dividirse la conciencia de sí mismo (*apercepción*) en la de la reflexión y la de la aprehensión. La primera es una conciencia del entendimiento; la segunda, del sentido interno; aquélla es la apercepción *pura*; ésta, la empírica; por lo cual se llama erróneamente a aquélla el *sentido* interior. En la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la conciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece el yo ser doble (lo que sería

DE LAS REPRESENTACIONES QUE TENEMOS SIN SER CONSCIENTES DE ELLAS

§ 5.

Tener representaciones y, sin embargo, *no ser conscientes de ellas,* es algo en que parece haber una contradicción; pues, ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción la hizo ya Locke, que rechazaba, por ello, la existencia de semejante especie de representaciones.—Pero lo cierto es que podemos ser mediatamente conscientes de tener una representación, aun cuando no seamos inmediatamente conscientes de ella.—Esta género de representaciones se llaman, consecuentemente, *oscuras;* las restantes son *claras,* y si su claridad se extiende a las representaciones parciales de un todo de ellas y a su vínculo, *representaciones distintas,* sean del pensamiento o de la intuición.

Cuando se es consciente de estar viendo a lo lejos, en una pradera, un hombre, si bien no se es consciente de ver sus ojos, nariz, boca, etc., propiamente se *concluye* sólo que aquella cosa es un hombre; pues si porque no se es consciente de percibir estas partes del cuerpo (e igualmente las restantes partes del hombre), se quisiera sostener que no se *tiene* en absoluto en la intuición la representación de ellas, tampoco se podría decir que se ve un hombre; pues de estas representaciones parciales está compuesta la total (de la cabeza o del hombre entero).

El hecho de que el campo de aquellas nuestras intuiciones sensibles y sensaciones de que no somos conscientes, si bien podemos concluir indubitablemente que las tenemos, esto es, las representaciones *oscuras* en el hombre (y también en los animales), sea inmenso; las claras, por el contrario, encierren sólo unos, infinitamente pocos, puntos de aquellas que están abiertos a la conciencia, de suerte que, por decirlo así, en el gran *mapa* de nuestro espíritu sólo unos pocos lugares estén *iluminados*; este hecho puede infundirnos admiración por nuestra propia naturaleza; pues bastaría que una potencia superior gritase: ¡hágase la luz!, para que sin la cooperación del menor de todos (tomemos, por ejemplo, a un erudito con todo lo que tiene en su memoria) se extendiese ante sus ojos como un nuevo hemisferio. Todo lo que descubre el ojo armado del telescopio (por ejemplo, en la luna) o del microscopio (en los animalitos infusorios) está visto por nuestros meros ojos; pues estos medios ópticos no hacen llegar al ojo más rayos de luz, ni más imágenes producidas por éstos que las que se habrían pintado sobre la retina incluso sin estos instrumentos artificiales, sino que se limitan a ampliarlas para hacernos conscientes de ellas.—Exactamente lo mismo vale para las sensaciones del oído, cuando el músico toca con diez dedos y ambos pies una fantasía en el órgano, al mismo tiempo que habla con alguien que se encuentra junto a él, lo que implica que, en pocos momentos, se despierten en el alma una multitud de representaciones, para elegir cada una de las cuales se necesitó, además, un

---

contradictorio): 1) el yo en cuanto *sujeto* del pensar (en la *Lógica*), que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple; 2) el yo en cuanto *objeto* de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una *experiencia* interna.

La cuestión de si en los variados cambios internos del alma (de su memoria o de los principios admitidos por ella), el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es *exactamente el mismo* (en cuanto al alma), es una cuestión absurda; pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí propio en los varios estados como uno y el mismo *sujeto*, y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo), pero no por su materia (por el contenido representado).

juicio especial sobre su adecuación, porque una sola pulsación no conforme a la armonía sería percibida inmediatamente como una disonancia; y, sin embargo, el conjunto resulta de tal suerte, que el músico que improvisa libremente desearía con frecuencia haber conservado en notas más de un trozo felizmente desarrollado por él, que no espera componer tan bien más tarde, acaso poniendo toda su atención.

El campo de las representaciones *oscuras* es, pues, el mayor de todos en el hombre.—Pero como es un campo que sólo deja percibir a éste en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la Antropología fisiológica, no a la pragmática, que es la que propiamente interesa aquí.

Jugamos frecuentemente, en efecto, con representaciones oscuras, y tenemos el interés de relegar a la sombra y sustraer a la imaginación objetos queridos o no queridos; con más frecuencia, empero, somos nosotros mismos un juguete de las representaciones oscuras, y nuestro entendimiento no logra salvarse de los absurdos en que su influencia le hunde, aun cuando reconoce su error.

Así pasa con el amor sexual, en tanto no persigue propiamente el bien, sino el goce de su objeto. ¡Cuánto ingenio no se ha derrochado siempre para arrojar un delgado cendal sobre aquello que es apetecido, mas hace ver al hombre en tan estrecho parentesco con el común género animal, que se agravia al pudor y las expresiones que lo mentan no pueden brotar en el trato social fino sin ir envueltas en flores, aunque con transparencia bastante para hacer sonreír! La imaginación gustará aquí de pasear en la oscuridad, y será menester siempre un arte no común, si no se quiere, por evitar el *cinismo*, correr el peligro de incurrir en el ridículo *puritanismo*.

Mas por otro lado somos también con bastante

frecuencia el juguete de representaciones oscuras que no quieren desaparecer aunque el *entendimiento* las ilumine. Decidir si colocar su tumba en el jardín y bajo la sombra de un árbol, o en el campo y en un suelo seco, es con frecuencia un negocio importante para un moribundo; si bien en el primer caso no puede esperar recrearse en una bella perspectiva, ni en el último tiene motivo para preocuparse de un constipado cogido por la humedad.

El dicho de que el hábito hace al monje vale en cierta medida hasta para el hombre sensato. Es cierto que el refrán ruso dice: «se recibe al huésped según su vestido y se le acompaña según su entendimiento»; pero el entendimiento no puede impedir la impresión de representaciones oscuras de una cierta importancia que hace una persona bien vestida, sino a lo sumo abrigar el propósito de rectificar más adelante el juicio pronunciado provisionalmente sobre ella.

Hasta se emplea una estudiada oscuridad, frecuentemente con el éxito deseado, simular penetración y profundidad; como los objetos vistos en el *crepúsculo* o a través de una niebla se ven siempre mayores de lo que son (a). El «skótison» (oscurécelo) es el imperativo de todos los místicos, para fingir mediante una artificiosa oscuridad atrayentes tesoros de sabiduría.—Pero, en

(a) Por el contrario, visto a la *luz del día*, lo que es más claro que los objetos circundantes parece ser también mayor; por ejemplo, las medias blancas hacen las pantorrillas más gruesas que las negras; un fuego en la noche, colocado sobre una alta montaña, parece ser mayor de lo que se encuentra al calcular. Quizá se pueda explicar por aquí el mayor tamaño aparente de la luna, e igualmente la en apariencia mayor distancia de las estrellas unas a otras, cuando están próximas al horizonte; pues en ambos casos se nos presentan objetos brillantes que próximos al horizonte se ven a través de una capa de aire que los oscurece más que altos en el cielo, y lo que es oscuro se juzga también más pequeño por obra de la luz circundante. En el tiro al blanco sería, por ende, más favorable para dar un disco negro con un círculo blanco en el medio que a la inversa.

general, un cierto grado de contenido enigmático en una obra no es desagradable al lector; porque gracias a él se le hace sensible a éste su propia sagacidad para resolver lo oscuro en conceptos claros.

DE LA DISTINCION E INDISTINCION EN LA CONCIENCIA DE LAS PROPIAS REPRESENTACIONES

§ 6.

Aquella conciencia de las propias representaciones que basta para *diferenciar* un objeto de otro, es la CLARIDAD. Aquella gracias a la cual resulta clara también la *composición* de las representaciones, se llama DISTINCION. Esta última es la única que hace de una suma de representaciones un *conocimiento*: en éste, y porque toda composición acompañada de conciencia supone la unidad de ésta y, por consiguiente, una regla de la composición, se piensa un *orden* que impera en la multiplicidad.—A la representación distinta no puede oponérsele la *confusa*, sino que debe oponérsele meramente la *indistinta*. Lo confuso tiene que ser compuesto; pues en lo simple no hay ni orden, ni *confusión*. Esta última es, pues, la *causa* de la indistinción, no su *definición*.—En toda representación de contenido múltiple o compleja, como es todo *conocimiento* (porque para éste siempre se requieren la intuición y el concepto), descansa la distinción en el *orden* con que se enlazan las representaciones parciales, que conducen luego, o a una mera división lógica (o que afecta a la mera forma) en superiores y subordinadas, o primarias y secundarias, o a una división *real* en principales y adjetivas; mediante el cual orden resulta distinto el conocimiento.—Se ve bien que si la facultad de *conocer* debe llamarse en general

entendimiento (en la significación más amplia del término), éste ha de contener la *facultad de aprehender* las representaciones dadas, para producir la *intuición*; la *facultad de abstraer* de lo que es común a varias, para producir el *concepto*; y la *facultad de reflexionar*, para producir el *conocimiento* del objeto.

Se dice de aquel que posee estas facultades en grado eminente, que es una *cabeza*; de aquel a quien están otorgadas en muy escasa medida [se dice en alemán], que es un *pincel* (porque necesita ser llevado siempre por los demás); de aquel que tiene en su empleo hasta originalidad (en virtud de la cual produce por sí mismo lo que habitualmente hay que aprender bajo la dirección ajena), que es un *genio*.

El que no ha aprendido nada de aquello que es necesario aprender para saberlo, se dice un *ignorante*, si hubiese *debido* saberlo y quiere pasar por docto; pues sin esta pretensión puede ser un gran genio. El que no es capaz de *pensar por su cuenta*, aun cuando pueda aprender muchas cosas, se llama una *cabeza estrecha* (o limitada). —Se puede tener un *vasto* saber (o ser una máquina de instruir a los demás, como se ha sido instruido), y, sin embargo, ser, con respecto al uso racional que se haga del saber histórico que se tiene, muy *limitado*.—Aquel que al manifestar en público lo que ha aprendido delata el yugo de la escuela (o sea, falta de libertad para pensar por su cuenta), es el *pedante*; que puede ser, por lo demás, un docto, un soldado o incluso un cortesano. Entre éstos es el pedante docto el más soportable en el fondo, porque de él se puede aprender; a la inversa, la meticulosidad en lo formulario (la pedantería) propia de los últimos no sólo resulta inútil, sino además ridícula, a causa del orgullo que caracteriza inevitablemente al pedante, y que es en este caso el orgullo de un *ignorante*.

El arte o más bien la habilidad de hablar en *tono* cortés

y mostrarse en general hombre a la moda, que, principalmente cuando se refiere a la ciencia, se llama erróneamente *dotes de exposición*, pues debiera decirse más bien superficialidad pulida, encubre la pobreza de espíritu de la cabeza estrecha. Pero solamente los niños se dejan engañar por ella. «Tu tambor (dice el quákero de Addison al oficial charlatán que va en el coche junto a él) es un símbolo tuyo; suena porque está vacío»[1].

Para juzgar a los hombres por su facultad de conocer (el entendimiento en general) se les divide en aquellos a quienes se debe atribuir *sentido común*, que no es por cierto *espíritu vulgar*, y en *hombres de ciencia*. Los primeros son los que conocen las reglas en los casos de aplicación (*in concreto*); los otros, los que las conocen por ellas mismas y antes de su aplicación (*in abstracto*).—Se llama al entendimiento que corresponde a la primera facultad de conocer el *sano* entendimiento humano (*bon sens*); al que corresponde a la segunda, una cabeza *clara* (*ingenium perspicax*).—Es notable que sea frecuente representarse el primero, que es considerado habitualmente tan sólo como una facultad práctica de conocer, no sólo como capaz de prescindir de la cultura, sino como siendo de tal suerte que ésta le resulta perjudicial si no se la lleva bastante lejos; por dónde se lo encomia hasta la exageración y se le imagina como una mina de tesoros ocultos en las profundidades del alma, y hasta a veces se declaran sus sentencias, como las de un oráculo (el genio de Sócrates), más seguras que todo cuanto una estudiada ciencia pueda sacar nunca a la plaza pública.—Tan cierto es que cuando el resolver una cuestión descansa en las reglas universales e innatas del entendimiento (cuya

[1] José Addison (1672-1719), conocido satírico y moralista inglés. La frase citada en el texto encuéntrase en la revista por él editada en 1711-12. *The Spectator*, núm. 132. (K.)

posesión se llama talento natural), es más inseguro buscar en torno principios estudiados y artificiosamente establecidos (el saber adquirido), para decidirse de acuerdo con ellos, que dejarse llevar por el impulso de los móviles que yacen entre las tinieblas del alma, lo que se podría llamar el *tacto lógico*; en que la reflexión se representa el objeto por muchos lados y da un resultado justo, sin llegar a ser consciente de los actos que se ejecutan en el interior del alma.

Pero el sano entendimiento únicamente con respecto a los objetos de la experiencia puede probar esta su superioridad, no sólo para aumentar *por medio* de la experiencia sus conocimientos, sino para ensanchar la experiencia misma, bien que no en sentido especulativo, sino meramente en el empírico-práctico. Pues en aquél necesita de principios científicos *a priori*; mientras que en éste puede haber experiencias, esto es, juicios, que la prueba y el error verifiquen continuamente.

DE LA SENSIBILIDAD EN OPOSICION AL ENTENDIMIENTO

§ 7.

Con respecto al estado de las representaciones, mi mente, o es *activa* y muestra poseer una *facultad*, o es *pasiva* y consiste en una *receptividad*. Un *conocimiento* encierra en sí ambas cosas juntas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de *facultad de conocer* por tomarse a la parte más noble del mismo, a saber, aquella actividad de la mente que une las representaciones o las separa.

Las representaciones con respecto a las cuales la mente se conduce pasivamente, o sea, por las cuales es *afectado*

el sujeto (que puede afectarse a sí mismo o ser afectado por un objeto), pertenecen a la facultad del conocimiento *sensible,* mientras que aquellas que encierran un mero *hacer* (el pensar) pertenecen a la del conocimiento *intelectual.* Aquélla se llama también la facultad del conocimiento *superior*; ésta, la inferior (a). Aquélla tiene el carácter de la *pasividad* que es propia del sentido interno de las sensaciones; ésta, el de la espontaneidad que es propia de la apercepción, esto es, de la pura conciencia de la acción que constituye el pensar y pertenece a la *Lógica* (que es un sistema de las reglas del entendimiento), así como aquélla pertenece a la *Psicología* (que es un inventario de todas las percepciones internas sometidas a leyes naturales) y funda la experiencia interna.

Nota.—El objeto de la representación que no encierra más que el modo de ser yo afectado por él, sólo puede ser conocido por mí en la forma en que se me aparece, y toda experiencia (o conocimiento empírico), la interna no menos que la externa, se limita a ser un conocimiento de los objetos en la forma en que se nos *aparecen*, no según *son* (considerados por sí solos). Pues no se debe meramente a la naturaleza del objeto de la representación, sino a la del sujeto y su receptividad, la índole de la intuición sensible a que sigue el pensar el objeto (el concepto de éste).—Ahora bien, la estructura formal de esta receptividad no puede tomarse a su vez a los sentidos, sino que tiene que ser dada (como intuición) *a priori*, esto es, tiene que ser una intuición sensible que subsista aun cuando se deje a un lado todo lo empírico (todo lo que encierre una *sensación*), y este elemento formal de la intuición es en la experiencia interna el *tiempo.*

(a) Poner la *sensiblidad* meramente en la indistinción de las representaciones, la *intelectualidad*, por el contrario, en la distinción, y de este modo una división meramente *formal* (lógica) de la conciencia, en lugar de la *real* (psicológica), que no concierne meramente a la forma de pensar, sino también a su contenido, fue un gran error de la escuela de Leibnitz-Wolff, a saber, el de poner la sensibilidad meramente en una *falta* (la de claridad en las representaciones parciales), por consiguiente, en la indistinción, la naturaleza de la representación intelectual, por el contrario, en la distinción; mientras que aquélla es, en realidad, algo muy positivo y algo que hay que añadir indispensablemente a la última para producir un conocimiento. Leibnitz fue propiamente el culpable. Pues, inclinado a la escuela platónica, admitió la existencia de intuiciones intelectuales puras, innatas, llamadas ideas, las cuales se encontrarían en el alma humana, simplemente oscurecidas en la actualidad, y a cuya descomposición e iluminación por la atención, exclusivamente, deberíamos el conocimiento de los objetos como son en sí mismos.

Por ser la experiencia un conocimiento empírico, mas requerirse para el conocimiento (por descansar sobre juicios) la reflexión, por ende, la conciencia de la actividad que sintetiza lo múltiple de la representación según una regla de unidad, esto es, el *concepto*, y el pensar en general (que es distinto del intuir), se divide la conciencia en *discursiva* (que, como es lógico, por dar la regla, tiene que ir delante) e *intuitiva*; la primera (la pura apercepción de la acción del propio espíritu) es simple. El yo de la reflexión no encierra en sí nada múltiple y es en todos los juicios siempre uno y el mismo, porque es meramente este elemento formal de la conciencia, mientras que, por el contrario, la *experiencia interna* encierra el elemento material de la conciencia y la multiplicidad de la intuición empírica interna, el yo de la *aprehensión* (por consiguiente una apercepción empírica).

Yo, en cuanto ser pensante, soy, sin duda, un sujeto uno y el mismo conmigo en cuanto ser sensible; pero en cuanto objeto de la intuición empírica interna, esto es, en cuanto soy afectado internamente por sensaciones que se dan en el tiempo, simultáneas o sucesivas, según sean, sólo me conozco como a mí mismo me aparezco, no como una cosa en sí misma. Pues depende de la condición del tiempo, que no es un concepto del entendimiento (por ende, no mera espontaneidad); por

consiguiente, de una condición con respecto a la cual mi facultad de la representación es pasiva (y pertenece a la receptividad).—De aquí que mediante la experiencia interna nunca me conozca sino como a mí mismo me *aparezco*, afirmación que se retuerce frecuentemente de un modo maligno, hasta que quiere decir: *me parece simplemente (mihi videri)* que tengo ciertas representaciones y sensaciones; en general, que existo.—El parecer es la base de un juicio erróneo partiendo de causas subjetivas que se tienen falsamente por objetivas; pero la apariencia no es un juicio, sino la mera intuición empírica, que por obra de la reflexión y del concepto del entendimiento que nace de ella se convierte en experiencia interna y con ello en verdad.

El tomar comúnmente los psicólogos por sinónimos los términos de *sentido interno* y de *apercepción*, sin considerar que sólo el primero indica una conciencia psicológica (aplicada) y que el segundo indica meramente una conciencia lógica (pura), es la causa de estos errores. Mas la afirmación de que mediante el primero sólo podemos conocernos *como nos aparecemos a nosotros mismos* es evidente desde el momento en que consideramos que la aprehensión de las impresiones del sentido interno supone una condición formal de la intuición interna del sujeto, a saber, el tiempo, que no es un concepto del entendimiento y por ende no vale sino como una condición subjetiva bajo la cual se nos dan las sensaciones internas conforme a la naturaleza del alma humana, o sea, que *no nos da* a conocer ésta como es el objeto en sí.

Esta nota no pertenece propiamente a la Antropología. En ésta son los fenómenos unidos según las leyes del entendimiento, experiencias, y no pregunta en absoluto por el modo de representarse las cosas según son éstas sin tener en cuenta su relación a los sentidos (o sea,

en sí mismas); pues esta investigación pertenece a la Metafísica, que es a quien toca tratar de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Pero era necesario remontar tan lejos, siquiera para impedir los golpes que se dan las cabezas especulativas con respecto a esta cuestión.—Como, por lo demás, el conocimiento del hombre por medio de la experiencia interna, porque el hombre juzga en gran parte a los demás conforme a él, es de gran importancia, pero al par de una dificultad acaso mayor que el juzgar rectamente sobre los demás, pues el que escruta su interior, fácilmente, en lugar de limitarse a observar, *introduce* cosas extrañas en la conciencia de sí mismo; por todo esto es aconsejable y hasta necesario empezar por los *fenómenos* observados en sí mismo, y únicamente pasar más tarde a afirmar ciertas proposiciones que afectan a la naturaleza humana, esto es, a la *experiencia interna*.

APOLOGIA DE LA SENSIBILIDAD

§8.

Al *entendimiento* todos le testimonian todo respeto, como ya lo muestra el nombre que se le da de facultad del conocimiento *superior*; quien quisiera loarlo sería objeto de la misma burla que aquel orador que pedía el elogio de la *virtud (stulte! quis unquam vituperavit!)*. Pero la sensibilidad tiene mala fama. Se dice mucho mal de ella, por ejemplo: 1) que *confunde* a la facultad de la representación; 2) que lleva la voz cantante y que, *dueña y señora,* cuando sólo debía ser *servidora* del entendimiento, es testaruda y difícil de dominar; 3) que llega incluso a *engañar* y que con respecto a ella nunca se está bastante sobre aviso.—Mas por otra parte no le faltan tampoco

panegiristas, principalmente entre los poetas, y las gentes de gusto, que no sólo encomian como un mérito la *sensibilización* de los conceptos del entendimiento, sino que justamente en ella y en que los conceptos no debieran ser descompuestos con tan meticuloso cuidado en sus partes integrantes, ponen lo *riguroso* (la plenitud de pensamiento) o lo *enfático* (lo impresionante) del lenguaje y lo *evidente* (la luminosidad en la conciencia) de las representaciones, al par que declaran sencillamente pobreza la desnudez del entendimiento (a). Pero no necesitamos aquí de un panegirista, sino sólo de un abogado que responda a un acusador.

Lo que hay de pasivo en la *sensibilidad*, sin que podamos evitarlo, es propiamente la causa de todo el mal que se dice de ella. La interna perfección del hombre consiste en que tenga en su poder el uso de todas sus facultades, para someterlo a su *libre albedrío*. Mas para ello se requiere que reine el *entendimiento*, sin debilitar empero la sensibilidad (que es en sí plebe, porque no piensa); porque sin ella no habría materia que pudiera ser trabajada para uso del entendimiento legislador.

DEFENSA DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA PRIMERA ACUSACION

§ 9.

Los sentidos no confunden. A quien *ha aprehendido, aunque no haya todavía ordenado* una multiplicidad dada, no se le

(a) Como aquí sólo se habla de la facultad de conocer y, por tanto, de una representación (no del sentimiento de placer o desplacer), la *sensación* no significa nada más que la representación de los sentidos (intuición empírica), a diferencia tanto de los conceptos (el pensar), como también de la intuición pura (del espacio y de la representación del tiempo).

puede decir que *confunde*. A las percepciones de los sentidos (representaciones empíricas con conciencia) sólo puede llamárselas *fenómenos internos*. El entendimiento, que viene después, y las une conforme a una regla del pensar (que introduce *orden* en lo múltiple), es quien hace de ellas un conocimiento empírico, esto es, una *experiencia*. En el *entendimiento* que descuida sus obligaciones está, pues, la responsabilidad, si juzga descaradamente, antes de haber ordenado conforme a conceptos las representaciones sensibles, y luego se queja de la confusión de éstas, cuya culpa viene a caer sobre la naturaleza sensible del hombre. Este reproche alcanza tanto a las infundadas quejas por la confusión de las representaciones externas, cuanto a la de las internas, achacada a la sensibilidad.

Las representaciones sensibles son ciertamente anteriores a las del entendimiento y se presentan formando una masa. Pero tanto más rico en contenido es el resultado, cuando el entendimiento viene después con su ordenación y su forma intelectual, e introduce en la conciencia, por ejemplo, expresiones *rigurosas* para el concepto, *enfáticas* para el sentimiento y representaciones *interesantes* para la determinación de la voluntad.—La *riqueza* que le presentan de una (en masa) al entendimiento los productos del espíritu en la oratoria y la poesía, le ponen sin duda con frecuencia en estado de perplejidad acerca de su uso racional, y el entendimiento incurre a menudo en confusión acerca de si debe separar y hacer distintamente todos los actos de la reflexión que ejecuta en realidad, pero sólo entre tinieblas. Mas la sensibilidad no tiene en esto culpa alguna, sino que es antes bien mérito suyo haberle ofrecido al entendimiento una materia rica en contenido, comparados con la cual los conceptos abstractos de aquél sólo son frecuentemente míseros oropeles.

DEFENSA DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA SEGUNDA ACUSACION

§ 10.

Los sentidos no mandan sobre el entendimiento. Más bien se limitan a ofrecerse al entendimiento, para que éste disponga de ellos en su servicio. El que no quieran que se desconozca la importancia que les corresponde, principalmente en lo que se llama el sentido común, no puede apuntárseles como arrogante pretensión de dominar sobre el entendimiento. Sin duda hay juicios a quienes no se hace comparecer *formalmente* ante el tribunal del entendimiento para que sean juzgados por éste, o que, por ende, parecen dictados inmediatamente por el sentido. Juicios semejantes encierran las llamadas ocurrencias o inspiraciones (como aquellas que Sócrates atribuía a su genio). Se da por supuesto en estos juicios que el *primero* que se formula sobre lo que sea justo y prudente hacer en un caso dado, es comúnmente también el *recto*, y que con la reflexión no se hace más que complicarlo artificiosamente. Pero tales jucios no proceden de hecho de los sentidos, sino de efectivas, aunque oscuras consideraciones del entendimiento.—Los sentidos no tienen en este punto ninguna pretensión y son como el pueblo, que cuando no es populacho *(ignobile vulgus)*, se somete gustoso a su soberano, el entendimiento, pero quiere ser oído. El admitir la existencia de juicios y evidencias procedentes inmediatamente del sentido interno (sin mediación del entendimiento), tomando a aquél por soberano y a las sensaciones por juicios, es una pura *exaltación* que tiene cercano parentesco con la perturbación de los sentidos.

DEFENSA DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA TERCERA ACUSACION

§ 11.

Los sentidos no engañan. Esta proposición rechaza el reproche más importante, pero, asimismo, bien mirado, más inane que se hace a los sentidos; y esto, no porque los sentidos juzguen siempre rectamente, sino porque no juzgan nunca; razón de que el error pese siempre exclusivamente sobre el entendimiento.—Sin embargo, sírvele a éste la *apariencia sensible (species, apparentia),* si no para justificarse, al menos para disculparse, diciendo que al hombre le acaece frecuentemente tomar lo subjetivo de su representación por lo objetivo (la torre lejana, en que no *ve* ángulos, por *redonda*; el mar, cuya parte más lejana llega a sus ojos por medio de rayos de luz más altos, por *más alto* que la orilla *(altum mare);* la luna llena, que ve al salir por el horizonte a través de un aire vaporoso), aunque la percibe desde el mismo ángulo visual, por más lejana, y en consecuencia por *mayor* que cuando aparece alta en el cielo, y así, en general, el *fenómeno* por la *experiencia*; con lo cual incurre en un error, mas por culpa del entendimiento, no de los sentidos.

Una censura que la Lógica lanza contra la sensibilidad es ésta: reprochar al conocimiento en la forma en que es promovido por ésta, *superficialidad* (individualidad, limitación a lo singular); mientras que, por el contrario, al entendimiento, que se dirige a lo general, mas precisamente por ello tiene que contentarse con abstracciones, le alcanza el reproche de *sequedad*. La exposición estética, cuyo primer requisito es el carácter popular, toma un camino por el que pueden evitarse ambos yerros.

DEL PODER EN CUANTO A LA FACULTAD DE CONOCER EN GENERAL

§ 12.

El parágrafo anterior, que ha tratado de una pseudo facultad o de lo que ningún hombre *puede* hacer, nos lleva a dilucidar los conceptos de *ligero* y *pesado (leve et grave)*, que a la letra sólo significan en alemán constituciones y fuerzas corpóreas, pero que por cierta analogía vienen a significar, como en latín, lo *factible (facile)* y lo *relativamente no factible (difficile)*; pues lo apenas factible es considerado en ciertas situaciones y circunstancias como *subjetivamente no factible* por un sujeto que dude del grado en que posea la facultad requerida para hacerlo.

La *ligereza en hacer algo (promptitudo)* no debe confundirse con la *habilidad* para las mismas operaciones *(habitus)*. La primera significa un cierto grado de la facultad mecánica: «querer es poder», y designa una *posibilidad* subjetiva; la segunda designa la *necesidad* práctico-subjetiva, esto es, el *hábito* o un cierto grado de la voluntad que se adquiere por el uso frecuentemente repetido de la facultad: «querer porque lo manda el deber». De aquí que no pueda explicarse la *virtud* diciendo que es la *habilidad* para las acciones justas y libres; pues entonces fuera un mero mecanismo de aplicación de una facultad; sino que la virtud es aquella *fortaleza moral* en el cumplimiento del deber que jamás se convertirá en hábito, sino que brotará siempre de la manera de pensar por modo totalmente nuevo y originario.

Lo fácil se opone a lo *difícil*, pero con frecuencia también a lo *pesado*. *Fácil* es para un sujeto aquello para lo que hay en él facultades francamente superiores a las fuerzas que requiere emplear un acto. ¿Qué más fácil que

cumplir con las fórmulas de las visitas, felicitaciones y pésames? ¿Qué, sin embargo, más gravoso para un hombre atareado? Son amistosas *vejaciones* de que todo el mundo desea cordialmente librarse, aunque por otra parte se tenga el escrúpulo de chocar contra el uso establecido.

Cuántas vejaciones no hay en los usos exteriores puestos a cuenta de la religión, mas en realidad debidos a la forma eclesiástica de ésta; usos en los que se pone lo meritorio de la piedad justamente en el no servir para nada y en el mero someterse los creyentes a dejarse fastidiar pacientemente por medio de ceremonias y reglas, penitencias y mortificaciones (cuantas más, tanto mejor); sin embargo, de que estas prestaciones personales tienen que resultar *sin duda mecánicamente fáciles* (porque en ellas no hay que sacrificar ninguna inclinación viciosa), mas para el ser racional *moralmente* muy *gravosas* y pesadas.—De aquí que cuando el gran educador moral del pueblo dijo: «mis mandamientos no son difíciles», no quiso seguramente decir que bastaría emplear escasas fuerzas para cumplirlos, pues de hecho estos mandamientos que requieren la pureza de intenciones del corazón son lo más difícil de todo cuanto se puede mandar; y, sin embargo, son para un ser racional infinitamente más fáciles que los mandamientos de un atareado no hacer nada *(gratis anhelare, multa agendo nihil agere)*, como eran aquellos que había instituido el judaísmo; pues lo mecánicamente fácil lo siente el varón razonable como cien veces más difícil, al ver que el esfuerzo gastado no aprovecha para nada.

Hacer fácilmente algo difícil es un *mérito; pintarlo* como fácil, cuando uno mismo no es capaz de hacerlo, es un *engaño*. Hacer lo que es fácil *carece de mérito*. Los métodos y las máquinas, y en éstas la división de los trabajos entre distintos artífices (trabajo fabril), hacen

fáciles muchas cosas que sería difícil hacer con las propias manos sin otros instrumentos.

Señalar dificultades antes de indicar el modo de llevar a cabo la empresa (como, por ejemplo, en muchas investigaciones de la Metafísica), puede, sin duda, intimidar, pero es, sin embargo, mejor que *ocultarlas*. El que tiene por fácil todo cuanto se propone es un hombre *frívolo*. Aquel a quien todo cuanto hace le sale fácilmente es *diestro*, así como aquel cuyos actos delatan esfuerzo es *torpe*.—La conversación es un simple juego en que todo tiene que ser fácil y salir fácilmente. De donde que lo que había en ella de ceremonia (la rigidez), por ejemplo, el despedirse solemnemente después de un banquete, se haya suprimido como cosa a la antigua.

El estado de ánimo con que las personas emprenden un negocio es diverso según la diversidad de los temperamentos. Unos empiezan llenos de dificultades y preocupaciones (los melancólicos), en otros es la esperanza y el diputar fácil la ejecución lo primero que les viene al pensamiento (los sanguíneos).

Pero ¿qué pensar de la célebre sentencia de los hombres enérgicos, que no está meramente fundada en el temperamento, *querer es poder*? Pues que no es más que una altisonora tautología; en efecto, lo que se quiere *por mandato de la propia razón moral imperativa*, se *debe* hacer, por consiguiente se puede hacer (pues la razón no mandará nunca lo imposible). Mas había hace algunos años unos necios que se jactaban de otro tanto en sentido físico y se proclamaban capaces de trastornar el mundo, pero su raza se ha extinguido hace tiempo.

Por último, el *acostumbrarse (consuetudo)*, o el que sensaciones exactamente de la misma especie, cuando duran largo tiempo sin cambiar, aparten la atención de los sentidos y se llegue a ser apenas conscientes de ellas, hace sin duda *fácil* soportar el mal (lo que luego se honra

falsamente con el nombre de una virtud, la paciencia), pero también *más difícil* la conciencia y el recuerdo del bien recibido, lo que conduce comúnmente a la ingratitud (que es un verdadero vicio).

Pero la habituación *(assuetudo)* es una necesidad física interna de seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta el momento. La habituación quita incluso a las buenas acciones su valor moral, precisamente por suprimir la libertad del espíritu y conducir encima a la repetición inconsciente del mismo acto exactamente (monotonía), con lo que se hace ridícula.—Las muletillas a que uno se habitúa *(frases* para llenar meramente el vacío del pensamiento), hacen que el oyente esté sin cesar preocupado por tener que oír una y otra vez la frasecita y convierten al orador en una máquina parlante.

La causa del movimiento de repugnancia que la habituación de otra persona suscita en nosotros es que se ve demasiado el animal en el hombre, que se deja guiar *instintivamente* por la regla de la habituación como por otra naturaleza (no humana) y corre peligro de entrar con el bruto en una y la misma clase. Sin embargo, pueden ciertas habituaciones producirse deliberadamente y tolerarse, a saber, cuando la naturaleza rehúsa su ayuda al libre albedrío, por ejemplo, el habituarse en la vejez a una cierta hora de comer y beber, a una cierta cualidad y cantidad de lo que se come y bebe, o bien a una cierta hora de dormir, hasta tornarse paulatinamente mecánicas; pero esto sólo vale por excepción y en caso necesario. Por lo regular debe rechazarse toda habituación.

DEL JUGAR ARTIFICIOSAMENTE CON LA APARIENCIA SENSIBLE

§ 13.

La *ofuscación* de que las representaciones de los sentidos hacen objeto al entendimiento *(praestigiae)* puede ser natural o artificial, y es ya *ilusión (illusio)*, ya *engaño (fraus)*.—Aquella ofuscación que fuerza a tener algo por real sobre la base del testimonio de los sentidos, aun cuando el mismo sujeto con su entendimiento lo declara imposible, se llama *ofuscación de los sentidos (praestigiae)*.

La *ilusión* es aquella ofuscación que sigue aun sabiendo que el presunto objeto no es real.—Este juego del espíritu con la apariencia sensible es muy grato y entretenido, como, por ejemplo, el dibujo en perspectiva del interior de un templo, o como Rafael Mengs dice del cuadro de la Escuela de los Peripatéticos (me parece que de Correggio)[1]: «que cuando se los mira largo tiempo, parece que andan»; o como una escalera pintada del Ayuntamiento de Amsterdam, con una puerta medio abierta, que induce a todos a subir por ella, etc.

Engaño de los sentidos, por el contrario, lo hay cuando tan pronto como se sabe qué es lo que pasa con el objeto, cesa inmediatamente la apariencia. Tales son los juegos de prestidigitación de todas clases.—Un vestido cuyo color resulta favorable al rostro, engendra una ilusión; los afeites son un engaño. La primera extravía, el segundo chasquea.—De aquí viene también que no se puedan soportar las *estatuas* de figuras humanas o animales pintadas de los colores naturales; pues engañan en el

[1] El cuadro aludido no puede ser otro que la *Escuela de Atenas*, de Rafael (no de Correggio). La frase citada por Kant no ha logrado encontrarla Külpe en las obras de R. Mengs. (V.)

acto, induciendo a tenerlas por vivas, tantas veces como saltan inopinadamente a la vista.

La *fascinación (fascinatio)*, hallándose en un estado de espíritu por lo demás sano, es una ofuscación de los sentidos de la que se dice que no sobreviene con cosas naturales; porque el juicio que dice que un objeto (o una propiedad de él) *es*, si se aplica la atención, alterna irresistiblemente con el jucio que dice *que no es* (o que es de otra manera) —o sea que el sentido parece contradecirse a sí mismo; como un pájaro que revolotea contra el espejo en que se ve él mismo, y tan pronto tiene su imagen por un pájaro real como no la tiene. Este jugar con las personas hasta que *no confían en sus propios sentidos* encuéntrase principalmente entre aquellos que son fuertemente atacados por una pasión. Al enamorado que, según Helvecio[1], vio en los brazos de otro a su amada, pudo ésta, que se lo negaba rotundamente, decirle: «Infiel, ya no me quieres, porque crees más lo que tú ves que lo que yo te digo».—Más grosero, o al menos más nocivo, era el engaño que cometían los *ventrílocuos* los gassnerianos, los *mesmerianos* y otros supuestos nigrománticos por el estilo[2]. Antiguamente se llamaba *brujas* a las pobres mujeres ignorantes que pretendían poder hacer algo sobrenatural, y todavía en este siglo no se había extirpado por completo la fe en su existencia (a).

[1] *De l'esprit*, cap. 2 (V.)

[2] Juan José Gassner (1727-1779), párroco católico de la Suiza oriental, famoso como exorcista también en el Sur de Alemania, hasta que una orden imperial puso un término al fraude. Francisco Mesmer (1733-1815), en un principio igualmente teólogo católico, diose a conocer como inventor del llamado magnetismo animal (1775), que gracias a él se convirtió en París en cosa de moda y encontró numerosos partidarios, incluso entre los médicos, por los años 1778-84. (V.)

(a) Un clérigo protestante de Escocia decía aún dentro de este siglo, interrogado como testigo por el juez sobre uno de estos casos:

Parece que el sentimiento de asombro ante algo inaudito tiene en sí mismo mucho de incentivo para el hombre débil; no sólo porque se le abran de pronto nuevas perspectivas, sino porque se le promete librarle de la necesidad, para él gravosa, de emplear la razón y hacerse, por el contrario, igual a los demás en la ignorancia.

DE LA PURA APARIENCIA MORALMENTE PERMITIDA

§ 14.

Los hombres son, en general, cuanto más civilizados, tanto más comediantes; toman la pura apariencia de la afección, del respeto a los demás, de la modestia, del desinterés, sin engañar con ello a nadie, porque cada uno de los demás, con tal que no se apunte particularmente a él, está conforme, y está también muy bien que así suceda en el mundo. Pues al haber personas que representen este papel, acaban por ir despertándose realmente las virtudes cuya pura apariencia se limitan aquéllas a fingir durante un cierto espacio de tiempo, y llegan a influir en el carácter.—Pero el engañar al engañador que hay en nosotros mismos, las inclinaciones, es a su vez un

«Señor, yo os aseguro por mi honor de sacerdote que está mujer es una *bruja*»; a lo cual repuso el juez: «Y yo os aseguro por mi honor de juez que vos no sois un maestro en brujas». La palabra actualmente alemanizada *Hexe* (bruja) viene de las palabras iniciales de la fórmula que se dice en la misa para consagrar la hostia, que el creyente ve con los ojos *del cuerpo* como un pequeño disco de pan, pero que después de pronunciada aquella fórmula está obligado a ver con los ojos del *espíritu* como el cuerpo de un hombre. Las palabras *hoc est* han atraído primero la palabra *corpus*, convirtiéndose luego el decir *hoc est corpus* en hacer *hocuspocus*, probablemente por un piadoso temor a decir y profanar el recto nombre; como suelen hacer los supersticiosos con los objetos no naturales, para no equivocarse.

retorno a la obediencia a la ley de la virtud, y no un engaño, sino una inocente ilusión de que nos hacemos objeto a nosotros mismos.

Por eso el *sentir repugnancia* de la propia existencia, por tener vacío de sensaciones el espíritu, que tiende incesantemente a procurárselas, o sea, por el *aburrimiento*, en el que se siente al par el peso de la inercia, esto es, del hastío de toda ocupación que pudiera llamarse trabajo y acabar con aquella repugnancia, por ir unido con molestias, es un sentimiento sumamente ingrato, cuya causa no es otra que la natural inclinación a la *comodidad* (a un reposo al que no precede ninguna fatiga).—Pero esta inclinación es engañosa, incluso con vistas a los fines que la razón impone como ley al hombre, para estar contento consigo mismo, *cuando no hace absolutamente nada* (vegeta sin finalidad), porque *no hace nada malo.*

Engañarla, por tanto, a su vez (lo que se puede hacer cultivando las bellas artes, pero las más de las veces por medio de la conversación) se dice *pasar el tiempo (tempus fallere)*; expresión que indica ya el designio, a saber, de engañar a la inclinación misma al descanso ocioso, ya entreteniendo el espíritu con el cultivo de las bellas artes, ya simplemente interviniendo por mero juego sin finalidad en una lucha pacífica y cultivando al menos el espíritu; en caso contrario, se llamaría *matar* el tiempo.—Por la fuerza no se ha conseguido nunca nada contra las inclinaciones sensibles; es menester burlarlas, y como dice Swift, darle a la ballena un tonel para jugar, a fin de salvar el barco[1].

La naturaleza ha implantado sabiamente en el hombre la propensión a dejarse engañar con gusto, incluso para salvar la virtud o llevar a ella. Las buenas y honradas *maneras* son una apariencia exterior que infunde a los

[1] Jonathan Swift (1667-1745), «Cuento del tonel». (V.)

demás respeto (no hacerse vulgar). Sin duda que la jovencita no estaría muy satisfecha si el sexo masculino pareciese no rendir homenaje a sus encantos. Pero la *modestia (pudicitia)*, una violencia que la persona se hace a sí misma para ocultar la pasión, es como ilusión muy saludable para poner entre uno y otro sexo la distancia que es necesaria para no rebajar al uno al papel de mero instrumento del goce del otro.—En general, es todo lo que se llama *decencia (decorum)* de la misma índole, a saber, nada más que una pura *bella apariencia.*

La *cortesía (politesse)* es una pura apariencia de condescendencia que infunde amor. Las *reverencias* y toda la galantería *cortesana,* junto con las más cálidas afirmaciones de amistad, no siempre son precisamente una *verdad* (mis queridos amigos, no hay un amigo, Aristóteles)[1], mas tampoco *engañan*, porque todo el mundo sabe cómo debe tomarlas, y principalmente porque estos signos de benevolencia y de respeto, inicialmente vacíos, conducen poco a poco a tener realmente un carácter de esta índole.

Toda virtud humana en el trato social es moneda de vellón; niño es quien la toma por verdadero oro.—Es, empero, mejor tener en circulación moneda de vellón que carecer de un medio como éste, y finalmente puede cambiarse por oro puro, aunque sea con una pérdida considerable. Considerarlas como puras *fichas de juego,* que no tienen por sí ningún valor; decir con el sarcástico Swift: «la honradez es un par de zapatos que han pisado en la inmundicia»[2], etc.; o como el predicador Hofstede, en su ataque al *Belisario* de Marmontel, calumniar incluso a un Sócrates[3], para impedir que nadie crea en la virtud,

[1] En la *Etica eudemia*, VII, c. 12. ὀυδεὶς φιλος, ὦ πολλοὶ φιλοτ. Más exactamente concuerda con la cita de Kant el lugar de Diógenes Laercio, V, 1, 21. ὦ φιλοτ, οὐδὶς φιλος. (K.)

[2] Op. cit. (V.)

[3] Hofstede, profesor reformado-ortodoxo de Teología en Rotter-

es una alta traición cometida contra la Humanidad. Hasta la pura apariencia del bien en los demás ha de sernos estimable; porque de este jugar con ficciones que imponen respeto, sin merecerlo quizá, puede salir a la postre una cosa seria.—Solamente la pura apariencia del bien *en nosotros mismos* ha de borrarse sin compasión y ha de arrancarse el velo con que el amor propio encubre nuestros defectos morales; porque la pura apariencia *engaña* allí donde lo que carece de todo contenido moral induce a figurarse borrada la propia culpa o a rechazarla y convencerse de no ser culpable de nada, por ejemplo, cuando el arrepentimiento por las malas acciones al llegar al término de la vida se pinta como una verdadera corrección, o una transgresión premeditada como una debilidad humana.

DE LOS CINCO SENTIDOS

§ 15.

La *sensibilidad* que entra en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones que entran en la intuición) encierra dos partes: el *sentido* y la *imaginación.*—El primero es la facultad de la intuición en *presencia* del objeto; la segunda, en *ausencia* de éste.—Los sentidos se dividen a su vez en el sentido *externo* y el *interno (sensus internus)*; en el primero afectan al cuerpo humano cosas externas; en el segundo, el alma; siendo de notar que el último, como mera facultad de percibir (de la intuición empírica), debe considerarse distinto del *sentimiento* del

dam, escribió una obra, *El Belisario publicado por el señor Marmontel, juzgado* (Leipzig, 1769), cuyo capítulo 23, «El filósofo griego Sócrates desenmascarado», provocó una viva polémica. (K.)

placer y el desplacer, esto es, de la susceptibilidad del sujeto para ser determinado por ciertas representaciones a mantenerlas en su estado o apartarlas de él, lo que se pudiera llamar el sentido *íntimo (sensus interior)*.– Una representación del sentido de la que se es consciente como tal representación, se dice en particular *sensación*, cuando la afección llama al par la atención sobre el estado del sujeto.

§ 16.

Se pueden dividir ante todo los sentidos de la sensación corporal en el de la *sensación vital (sensus vagus)* y los de la *sensación orgánica (sensus fixus)*, y como ninguno de todos se encuentra sino allí donde hay nervios, se pueden dividir en aquellos que afectan al sistema entero de los nervios y aquellos que sólo afectan a los nervios correspondientes a un cierto miembro del cuerpo.—La sensación de *calor* y *frío*, incluso aquella que es suscitada por el alma (por ejemplo, por un sentimiento de esperanza o de temor que se desarrolla rápidamente), pertenece al *sentido vital*. El *terror*, que sobrecoge al hombre incluso cuando se representa lo sublime, y el *espanto* con que los cuentos relatados a última hora persiguen a los niños en la cama, son de la última clase; transen todo el cuerpo mientran alienta la vida en él.

Organos de los sentidos no pueden enumerarse con fundamento ni más ni menos de cinco, si se trata de los órganos referentes a la sensación externa.

Tres de ellos son más objetivos que subjetivos, esto es, en cuanto *intuición* empírica más contribuyen al *conocimiento* del objeto externo que despiertan la conciencia del órgano afectado; *dos* son más subjetivos que objetivos, esto es, la representación correspondiente es más la del

[illegible] del objeto externo que la de su conocimiento; de aquí que sobre la primera quepa ponerse fácilmente de acuerdo con los demás, mientras que respecto de la última, aun habiendo una sola clase de intuición empírica externa y un solo nombre para el objeto, pueda ser muy diversa la *manera* de sentirse afectado por éste el sujeto.

Los sentidos de la primera clase son: 1. el del *tacto*, 2. el de la vista, 3. el del *oído*.—Los segundos: *a)* el del *gusto*, *b)* el del *olfato*; en conjunto, puros sentidos de la sensación orgánica, u otras tantas vías de acceso externas que la naturaleza ha deparado al animal para distinguir los objetos.

DEL SENTIDO DEL TACTO

§ 17.

El sentido del tacto reside en las yemas de los dedos, en las papilas nerviosas de los mismos, para dar, mediante el contacto con la superficie de un cuerpo sólido, noticia de su forma.—La naturaleza parece haber adjudicado al hombre sólo este órgano a fin de que pueda hacerse un concepto de la forma de un cuerpo, tocándolo por todos lados; pues los tentáculos de los insectos parecen tener por misión el anunciar tan sólo la presencia del objeto, no el dar noticia de su forma.—Este sentido es también el único a que corresponde una percepción externa *inmediata*, y precisamente por esto, el más importante y el que da informes más seguros, pero también el más grosero; porque la materia de cuya superficie hayamos de conocer la forma por medio del contacto tiene que ser sólida. (No se habla aquí de la sensación vital, de si la superficie se siente suave o no

suave, ni mucho menos aún caliente o fría).—Sin este sentido no podríamos hacernos ningún concepto de una forma corpórea, en la percepción de la cual necesitan apoyarse desde un principio los otros dos sentidos de la primera clase, para dar por resultado una noción empírica.

DEL OIDO

§ 18.

El sentido del oído es uno de los sentidos de la percepción meramente mediata.—A través del aire que nos circunda, y por medio de él, se reconoce a gran distancia un objeto lejano, y justamente por este medio, puesto en movimiento por el órgano de la voz, la boca, es como más fácil e íntegramente pueden los hombres entrar en comunidad de pensamientos y sentimientos con los demás, principalmente cuando los sonidos que cada cual deja oír a los demás son articulados y constituyen un lenguaje por haberlos combinado según leyes del entendimiento. El oído no da la forma del objeto, ni los sonidos del lenguaje llevan directamente a representársela, pero son precisamente por esto, y porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino, en rigor, meros sentimientos íntimos, los medios más idóneos para designar los conceptos, y los sordos de nacimiento, que precisamente por serlo resultan de necesidad mudos (sin lenguaje), no pueden llegar nunca a nada más que a un *análogon* de la razón.

En lo que concierne al sentido vital, no sólo le mueve de un modo indescriptiblemente vivo y variado, sino que también lo robustece la *música*, esto es, un juego regular de sensaciones del oído, que es como un lenguaje

de meras sensaciones (sin ningún concepto). Los sonidos son en la música *notas* y para el oído lo que los colores para la vista: una comunicación de los sentimientos hecha a distancia y en el espacio en derredor a todos los que se encuentran en él, y un goce social que no se aminora porque en él tomen parte muchos.

DEL SENTIDO DE LA VISTA

§ 19.

También la vista es un sentido de la sensación *mediata* producida por una materia móvil sólo sensible para un cierto órgano *(los ojos)*, a saber, la *luz*, que no es meramente un movimiento ondulatorio de un elemento fluido que se propaga por el espacio en torno en todos sentidos, como es el sonido, sino una corriente por la cual se determina un punto para el objeto en el espacio, y por medio de la cual se nos hace conocido el universo en una extensión tan inmensa, que, principalmente cuando se trata de los cuerpos celestes dotados de luz propia, si medimos sus distancias con nuestras unidades terrestres, nos fatigamos de seguir la serie de los números y casi tenemos más motivo para asombrarnos de la delicada sensibilidad de este órgano, con respecto a la percepción de tan débiles impresiones, que de la magnitud del objeto (el universo), principalmente si se añade el mundo de lo pequeño, como nos es puesto ante los ojos por medio del microscopio, por ejemplo, en los animalitos infusorios.—El sentido de la vista es, si no más indispensable que el del oído, seguramente el más noble; porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones, y porque no sólo encierra la mayor esfera de ellas dentro

suave, ni mucho menos aún caliente o fría).—Sin este sentido no podríamos hacernos ningún concepto de una forma corpórea, en la percepción de la cual necesitan apoyarse desde un principio los otros dos sentidos de la primera clase, para dar por resultado una noción empírica.

DEL OIDO

§ 18.

El sentido del oído es uno de los sentidos de la percepción meramente mediata.—A través del aire que nos circunda, y por medio de él, se reconoce a gran distancia un objeto lejano, y justamente por este medio, puesto en movimiento por el órgano de la voz, la boca, es como más fácil e íntegramente pueden los hombres entrar en comunidad de pensamientos y sentimientos con los demás, principalmente cuando los sonidos que cada cual deja oír a los demás son articulados y constituyen un lenguaje por haberlos combinado según leyes del entendimiento. El oído no da la forma del objeto, ni los sonidos del lenguaje llevan directamente a representársela, pero son precisamente por esto, y porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino, en rigor, meros sentimientos íntimos, los medios más idóneos para designar los conceptos, y los sordos de nacimiento, que precisamente por serlo resultan de necesidad mudos (sin lenguaje), no pueden llegar nunca a nada más que a un *análogon* de la razón.

En lo que concierne al sentido vital, no sólo le mueve de un modo indescriptiblemente vivo y variado, sino que también lo robustece la *música*, esto es, un juego regular de sensaciones del oído, que es como un lenguaje

de meras sensaciones (sin ningún concepto). Los sonidos son en la música *notas* y para el oído lo que los colores para la vista: una comunicación de los sentimientos hecha a distancia y en el espacio en derredor a todos los que se encuentran en él, y un goce social que no se aminora porque en él tomen parte muchos.

DEL SENTIDO DE LA VISTA

§ 19.

También la vista es un sentido de la sensación *mediata* producida por una materia móvil sólo sensible para un cierto órgano *(los ojos)*, a saber, la *luz*, que no es meramente un movimiento ondulatorio de un elemento fluido que se propaga por el espacio en torno en todos sentidos, como es el sonido, sino una corriente por la cual se determina un punto para el objeto en el espacio, y por medio de la cual se nos hace conocido el universo en una extensión tan inmensa, que, principalmente cuando se trata de los cuerpos celestes dotados de luz propia, si medimos sus distancias con nuestras unidades terrestres, nos fatigamos de seguir la serie de los números y casi tenemos más motivo para asombrarnos de la delicada sensibilidad de este órgano, con respecto a la percepción de tan débiles impresiones, que de la magnitud del objeto (el universo), principalmente si se añade el mundo de lo pequeño, como nos es puesto ante los ojos por medio del microscopio, por ejemplo, en los animalitos infusorios.—El sentido de la vista es, si no más indispensable que el del oído, seguramente el más noble; porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones, y porque no sólo encierra la mayor esfera de ellas dentro

del espacio, sino que es también el que siente menos afectado su órgano (porque, en otro caso, no sería mero ver), por ende, es el que más se acerca a una *intuición pura* (a la representación inmediata del objeto dado sin mezcla de sensación que se note).

Estos tres sentidos externos conducen al sujeto, por medio de la reflexión, al conocimiento del objeto como una cosa fuera de nosotros.—Pero si la sensación se hace tan intensa que la conciencia del movimiento del órgano se hace más intensa que la de la referencia a un objeto exterior, se convierten las representaciones externas en internas.—Notar lo liso o áspero en lo tangible es algo totalmente distinto de reconocer por este medio la forma del cuerpo exterior. Igualmente, si los demás hablan tan alto que le duelen a uno los oídos, como vulgarmente se dice, o si guiña los ojos quien pasa de un cuarto oscuro a la luz del sol, este último queda ciego unos instantes por obra de una iluminación demasiado intensa o súbita y el primero queda sordo por obra de una voz chillona, esto es, ninguno de ambos puede llegar al concepto del objeto, impedidos por la viveza de la sensación, sino que su atención permanece meramente adherida a la representación subjetiva, es decir, a la modificación del órgano.

DE LOS SENTIDOS DEL GUSTO Y DEL OLFATO

§ 20.

Los sentidos del gusto y del olfato son ambos más subjetivos que objetivos; el primero, en el *contacto* del objeto externo con el órgano de la *lengua*, de la *garganta* y del *paladar*; el segundo, por la absorción de las emanaciones extrañas mezcladas con el aire, pudiendo estar el

cuerpo que las emite alejado del órgano. Ambos sentidos están estrechamente emparentados, y aquel a quien le falta el olfato nunca tiene sino un gusto embotado.—Se puede decir que ambos son afectados por *sales* (fijas y volátiles), que han de ser disueltas, en un caso, por obra de un líquido en la boca; en el otro caso, por obra del aire, y que han de penetrar en el órgano para hacer llegar a éste la sensación específica de cada una de ellas.

NOTA GENERAL SOBRE LOS SENTIDOS EXTERNOS

§ 21.

Se pueden dividir las sensaciones de los sentidos externos en las de influjo *mecánico* y las de influjo *químico*. A las que influyen mecánicamente pertenecen los tres sentidos superiores; a los de influjo químico, los dos inferiores. Aquéllos son sentidos de la *percepción* (superficial); éstos del *goce* (íntima recepción).—De aquí viene que el *asco*, excitación a deshacerse de lo gustado por el camino más corto del *esófago* (a vomitar), le haya sido dado al hombre como una sensación vital tan fuerte; porque la recepción íntima puede resultar peligrosa para el animal.

Pero como hay también un *goce del espíritu*, que consiste en la comunicación de los pensamientos, y cuando nos es impuesto y no nos resulta provechoso como alimento espiritual, el espíritu lo encuentra repugnante (como, por ejemplo, la repetición continua de una misma clase de ocurrencias que pretenden ser chistosas o divertidas puede hacérsenos ingrata precisamente por esta monotonía), el instinto natural que mueve a librarse de él se llama, por analogía, igualmente asco, aun cuando pertenece al sentido interno.

El *olfato* es como un gusto a distancia, que obliga a los demás a gozar también, quiéranlo o no, por lo cual este sentido es, como contrario a la libertad, menos sociable que el gusto, con el que, entre muchas fuentes o botellas, puede el comensal elegir *una* de su agrado, sin obligar a los demás a gustar también de ella.—La inmundicia parece despertar el asco, no tanto por lo repugnante para la vista y la lengua, cuanto por la fetidez que cabe presumir por ambas. Pues la recepción por el olfato (en los pulmones) es todavía más íntima que la que se realiza por los vasos absorbentes de la boca o de la garganta.

Cuanto más intensamente se sienten *afectados* los sentidos dentro de un mismo grado de influjo ejercido sobre ellos, tanto menos *enseñan*. A la inversa, para enseñar mucho, han de afectar moderadamente. Cuando la luz es más intensa no se *ve* (distingue) nada, y una voz estentórea *ensordece* (impide pensar).

Cuanto más susceptible es el sentido vital para las impresiones (cuanto más delicado y sensible), tanto más desgraciado es el hombre; cuanto más susceptible es el hombre para el sentido orgánico (cuanto más sensitivo), cuanto más duro, por el contrario, para el sentido vital, tanto más feliz es —digo más feliz, no moralmente mejor—, pues tiene más en su poder el sentimiento de su bienestar. La sensibilidad por *fortaleza (sensibilitas sthenica)* puede llamarse *sensitividad* dedicada; la sensibilidad por *debilidad* del sujeto para poder oponer suficientemente resistencia a la penetración de los influjos de los sentidos en la conciencia, esto es, para no atenderles contra su voluntad, puede llamarse *sensibilidad* dedicada *(sensibilitas asthenica)*.

CUESTIONES

§ 22.

¿Qué sentido orgánico es el más desagradecido y parece ser también el más superfluo? El del *olfato*. El cultivarlo, y menos el refinarlo para gozar, no compensa el esfuerzo; pues hay más objetos para producir asco (principalmente en los lugares muy poblados) que para producir las sensaciones agradables que este sentido puede proporcionar, además de que el goce por medio de este sentido nunca puede ser sino fugaz y pasajero, si es que ha de causar un verdadero placer.—Pero como condición negativa del bienestar, para no respirar un aire nocivo (el vaho de las estufas, la fetidez de los pantanos y muladares) o no emplear como alimento cosas corrompidas, no deja este sentido de tener importancia.—Exactamente esta misma importancia es la que tiene también el segundo sentido de goce, a saber, el sentido del *gusto*, pero con la peculiar ventaja de que fomenta la sociabilidad en el gozar, cosa que no hace el anterior, y encima la de que ya a la puerta de entrada de los manjares en el tubo digestivo juzga por anticipado sobre su salubridad; pues ésta va bien unida a las sensaciones agradables de este goce, como una predicción bastante segura de ella, bajo la sola condición de que el exceso y la gula no hayan echado a perder el sentido.—Lo que a los enfermos apetece, suele serles comúnmente, e igual que una medicina, saludable.—El olor de los manjares es un pregusto, por decirlo así, y el olor de los manjares preferidos invita al hambriento a gozar, como repele al que está harto.

¿Hay un vicariato de los sentidos, esto es, el uso de un sentido en sustitución y lugar de otro? Al *sordo* se le puede hacer, por señas, es decir, por medio de su vista,

hablar como de costumbre, con la sola condición de que *haya* podido oír alguna vez; en ello entra también la observación del movimiento de sus labios, e incluso puede suceder exactamente lo mismo por medio del tacto, tocando en la oscuridad los labios en movimiento. Pero si es sordo de nacimiento, necesita el sentido de la *vista*, partiendo del movimiento de los órganos del lenguaje, convertir los sonidos que se le hayan hecho aprender al sujeto, en un *sentir* el movimiento propio de los músculos del lenguaje; aunque de este modo nunca llegará el sujeto a tener verdaderos conceptos, porque los signos, de que necesita para ello, no son susceptibles de universalidad.—La falta de un oído musical, aun encontrándose intacto el meramente físico, o sea, que el oído pueda percibir sonidos, pero notas no; que la persona pueda hablar, pero no cantar, es un defecto difícil de explicar; así como hay gentes que pueden *ver* muy bien, pero no distinguir colores, y a quienes todos los objetos se les presentan como en un grabado.

¿Qué falta o pérdida de un sentido es más importante, la del oído o la de la vista?.—La primera, si es de nacimiento, es, entre todas, la menos compensable; pero si se produce sólo más tarde, después de haberse cultivado ya el uso de los ojos, bien para observar el juego de las señas, bien de un modo más inmediato aún, para leer una obra, puede una pérdida como ésta compensarse, en caso necesario, por medio de la vista, principalmente en el caso de una persona de buena posición. Pero la persona que se vuelve sorda en la vejez echa muy de menos este medio de comunicación, y así como se ven muchos ciegos que son locuaces, sociables y joviales a la mesa, difícilmente se encontrará alguien que, habiendo perdido su oído, sea, en compañía de los demás, otra cosa que aburrido, desconfiado y de mal humor. Viendo en los rostros de sus compañeros de mesa toda suerte de

expresiones de afecto o, al menos, de interés, y esforzándose en vano por descubrir su significación, está condenado al aislamiento, incluso en medio de la compañía.

§ 23.

Pertenece aún a los dos últimos sentidos (que son más subjetivos que objetivos) una receptividad para ciertos objetos de sensaciones externas que tienen la peculiar índole de ser meramente subjetivos y obrar sobre los órganos del olfato y del gusto por medio de un estímulo que no es ni un olor ni un sabor, sino que se siente como la influencia de ciertas sales fijas que excitan a los órganos a emitir *secreciones* específicas; de aquí que estos objetos no sean propiamente gozados ni recibidos *íntimamente* en los órganos, sino que hayan de limitarse a ser tocados y expulsados poco después: pero precisamente por esto pueden ser usados sin saciedad a lo largo del día entero (exceptuadas las horas de comer y dormir).—El material más común de esta receptividad es el *tabaco*, ya sea *tomándolo como rapé*, ya poniéndolo en la boca entre el carrillo y el paladar para que estimule la saliva, ya *fumándolo* en pipa, como hace incluso la jovencita española de Lima con un cigarro[1] encendido. En lugar del tabaco, sírvense los malayos en este último caso de la nuez del areca enrollada en una hoja de betel (betel-areca), que hace exactamente el mismo efecto. Este *prurito (pica)*[2], prescindiendo del daño o provecho

[1] «Cigarro», esto es, hoja de tabaco (palabra española). En tiempo de Kant era el fumar tabaco todavía poco usual. La primera fábrica de cigarros se fundó en Hamburgo en 1788, pero sólo tuvo al principio un escaso despacho. (V.)

[2] Así en el original. (*T.*)

medicinal que pueda tener por consecuencia la secreción de líquido en ambas clases de órganos, es, en cuanto mera excitación del sentimiento sensible en general, como un impulso frecuentemente repetido que lleva a concentrar la atención sobre el estado del pensamiento, que en otro caso adormecería o sería aburrido por su uniformidad y monotonía, en lugar de lo cual dichos medios la están despertando de continuo como a golpes. Esta especie de entretenimiento del hombre consigo mismo ocupa el lugar de una compañía, pues llena el vacío de tiempo, si no con el diálogo, con sensaciones continuamente provocadas de nuevo y con excitaciones rápidamente pasajeras, pero siempre renovadas.

DEL SENTIDO INTERNO

§ 24.

El sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que *padece*, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por consiguiente en la relación de las representaciones en el *tiempo* (según sean simultáneas o sucesivas en él). Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (verdadera o aparente) compuesta por su enlace, no es meramente *antropológica*, que es aquella en que se prescinde de si el hombre tiene o no un alma (como sustancia incorpórea particular), sino *psicológica*, que es aquella en que se cree percibir una y se la toma representándosela como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustancia particular que habita en el hombre.—Hay, además, sólo *un* sentido interno, porque no son diversos los órganos

por medio de los cuales se siente el hombre interiormente, y se podría decir que el alma es el órgano del sentido interno, del cual se dice que está expuesto también a *ilusiones*, consistentes en que el hombre, o toma los fenómenos de este sentido por fenómenos exteriores, esto es, las figuraciones por sensaciones, o los tiene por inspiraciones de que es causa otro ser, que, sin embargo, no es objeto de los sentidos externos, siendo entonces la ilusión *delirio* o también *espiritismo*, y ambas cosas un *engaño* del sentido interno. En ambos casos es una *enfermedad del ánimo* la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico, cuando sólo es una ficción; frecuentemente también a entretenerse a sí mismo con un estado de ánimo artificial, acaso porque se le tiene por saludable y elevado por encima de la bajeza de las representaciones sensibles, y a engañarse a sí mismo con intuiciones forjadas de acuerdo (soñar despierto).—Pues gradualmente toma el hombre aquello que él mismo ha introducido de intento en su espíritu por algo que ya había depositado antes en él, y cree haberse limitado a descubrir en las profundidades de su alma lo que él mismo se impusiera.

Así era con las sensaciones internas exultantes de una Bourignon o las terroríficas de un Pascal. Esta perturbación del ánimo no puede hacerse desaparecer, como se comprende, por medio de representaciones racionales (pues ¿qué pueden éstas contra presuntas intuiciones?). La propensión a volverse hacia sí mismo sólo puede ser reducida a orden, juntamente con las ilusiones del sentido interno que de ella provienen, haciendo retornar al hombre al mundo exterior y, con ello, al orden de las cosas que se presentan a los sentidos externos.

medicinal que pueda tener por consecuencia la secreción de líquido en ambas clases de órganos, es, en cuanto mera excitación del sentimiento sensible en general, como un impulso frecuentemente repetido que lleva a concentrar la atención sobre el estado del pensamiento, que en otro caso adormecería o sería aburrido por su uniformidad y monotonía, en lugar de lo cual dichos medios la están despertando de continuo como a golpes. Esta especie de entretenimiento del hombre consigo mismo ocupa el lugar de una compañía, pues llena el vacío de tiempo, si no con el diálogo, con sensaciones continuamente provocadas de nuevo y con excitaciones rápidamente pasajeras, pero siempre renovadas.

DEL SENTIDO INTERNO

§ 24.

El sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que *padece*, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por consiguiente en la relación de las representaciones en el *tiempo* (según sean simultáneas o sucesivas en él). Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (verdadera o aparente) compuesta por su enlace, no es meramente *antropológica*, que es aquella en que se prescinde de si el hombre tiene o no un alma (como sustancia incorpórea particular), sino *psicológica*, que es aquella en que se cree percibir una y se la toma representándosela como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustancia particular que habita en el hombre.—Hay, además, sólo *un* sentido interno, porque no son diversos los órganos

por medio de los cuales se siente el hombre interiormente, y se podría decir que el alma es el órgano del sentido interno, del cual se dice que está expuesto también a *ilusiones*, consistentes en que el hombre, o toma los fenómenos de este sentido por fenómenos exteriores, esto es, las figuraciones por sensaciones, o los tiene por inspiraciones de que es causa otro ser, que, sin embargo, no es objeto de los sentidos externos, siendo entonces la ilusión *delirio* o también *espiritismo*, y ambas cosas un *engaño* del sentido interno. En ambos casos es una *enfermedad del ánimo* la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico, cuando sólo es una ficción; frecuentemente también a entretenerse a sí mismo con un estado de ánimo artificial, acaso porque se le tiene por saludable y elevado por encima de la bajeza de las representaciones sensibles, y a engañarse a sí mismo con intuiciones forjadas de acuerdo (soñar despierto).—Pues gradualmente toma el hombre aquello que él mismo ha introducido de intento en su espíritu por algo que ya había depositado antes en él, y cree haberse limitado a descubrir en las profundidades de su alma lo que él mismo se impusiera.

Así era con las sensaciones internas exultantes de una Bourignon o las terroríficas de un Pascal. Esta perturbación del ánimo no puede hacerse desaparecer, como se comprende, por medio de representaciones racionales (pues ¿qué pueden éstas contra presuntas intuiciones?). La propensión a volverse hacia sí mismo sólo puede ser reducida a orden, juntamente con las ilusiones del sentido interno que de ella provienen, haciendo retornar al hombre al mundo exterior y, con ello, al orden de las cosas que se presentan a los sentidos externos.

DE LAS CAUSAS DEL AUMENTO O DISMINUCION DE LAS SENSACIONES EN CUANTO AL GRADO

§ 25.

Aumentan las sensaciones en cuanto al grado : 1) el contraste, 2) la novedad, 3) el cambio, 4) el ascenso.

1. *El contraste*

Contraste es la yuxtaposición de *representaciones sensibles* que se repugnan mutuamente bajo un mismo concepto, lo cual excita la atención. Es algo distinto de la *contradicción*, que consiste en la unión de *conceptos* que pugnan mutuamente.—Un terreno bien cultivado en medio de un desierto de arena *hace resaltar* la representación del primero por medio del mero contraste; como los supuestos parajes paradisíacos en las cercanías de Damasco de Siria.—El estruendo y el brillo de una corte, o simplemente de una gran ciudad, junto a la vida silenciosa, sencilla y, sin embargo, satisfecha del campesino; encontrar una casa bajo un techo de paja, interiormente con aposentos confortables y llenos de gusto, aviva la representación y place detenerse en ello, porque intensifica la actividad de los sentidos.—Por el contrario, la pobreza y la ostentación, el pomposo lujo de una dama cuyos brillantes irradian en todas direcciones y cuya ropa interior está sucia, o como hace tiempo en casa de un magnate polaco, mesas pródigamente servidas y en torno numerosos servidores, pero con zapatos de corteza de árbol, no forman un contraste, sino que se hallan en contradicción, y una representación sensible anula o debilita la otra, porque quiere unir bajo uno y el mismo concepto lo que es opuesto, y esto es imposible.—También se puede hacer contrastar dos cosas *cómicamente*, exponiendo una contradicción evidente con el *tono* de la verdad, o algo patentemente despreciable con el lenguaje de la alabanza, para hacer más sensible aún el absurdo, como Fielding en su *Jonatán Salvaje el Grande* o Blumauer en su *Virgilio disfrazado*; o, por ejemplo, parodiando festivamente y con ventaja una novela que oprima el corazón, como *Clarisa*[1], e intensificando así la actividad de los sentidos al librarlos de la pugna en que los hayan metido conceptos falsos y nocivos.

2. *La novedad*

Lo *nuevo*, en que entra también lo raro y lo que se mantiene oculto, aviva la *atención*. Pues es una adquisición; la representación sensible gana, por tanto, con ello más intensidad. Lo *cotidiano o habitual* la apaga. Empero no hay que entender por esto el descubrir, rozar o exponer públicamente un trozo de la *Antigüedad* con que se hace presente algo de que según el curso natural de las cosas se hubiese debido presumir que la fuerza del tiempo lo habría aniquilado mucho antes. Sentarse en un trozo de los muros de los antiguos teatros romanos (en Verona o en Nimes), tener entre las manos un utensilio de aquel pueblo procedente de la vieja Herculano, descubierta después de muchos siglos bajo la lava; poder mostrar una moneda de los reyes macedónicos o una gema procedente de la escultura antigua, etc., etc., despierta en los sentidos del conocedor la mayor atención. La propensión a adquirir conocimiento de algo, meramente por ser nuevo, raro u oculto, se llama *curiosidad*. Esta inclinación no es censurable, aun cuando

[1] Novela de Richardson. (V.)

se limita a jugar con las representaciones y no tiene otro interés por su objeto, siempre que no se dirija a sorprender lo que propiamente sólo interesa a los demás. En lo que concierne a la mera impresión sensible, hace la mañana, meramente con la *novedad* de sus sensaciones, más claras y vivas de lo que suelen ser por la noche todas las representaciones de los sentidos (sólo con que éstos no se encuentren enfermos).

3. *El cambio*

La *monotonía* (completa uniformidad en las sensaciones) acarrea, finalmente, su *atonía* (agostamiento de la atención al propio *estado*) y la sensación se debilita. El cambio la refresca; así como un sermón todo en el mismo tono, sea pronunciado a voces, sea leído en voz moderada, pero uniforme, hace dormir la iglesia entera. —El trabajo y el descanso, la vida de ciudad y las del campo, en sociedad la conversación y el juego, en la soledad del entretenerse ya con la Historia, ya con la Poesía, primero con la Filosofía y luego con la Matemática, intensifica la actividad del espíritu. —Es exactamente una misma fuerza vital la que excita la conciencia de las sensaciones; pero los diversos órganos de ella se sustituyen unos a otros en su actividad. Así, es más fácil entretenerse un buen rato andando, porque un músculo (de la pierna) *alterna* con el otro en el reposo, que permanecer rígidamente de pie en un mismo sitio, donde uno tiene que actuar sin descanso cierto tiempo. —De aquí que el viajar sea tan atractivo; lo único lamentable es que en las gentes ociosas deje detrás un *vacío* (la atonía) como consecuencia de la monotonía de la vida doméstica.

La naturaleza misma ha dispuesto, sin duda, que entre

las sensaciones agradables y que entretienen el espíritu se deslice, sin ser llamado, el dolor y haga así interesante la vida. Pero intencionadamente, por el gusto de cambiar, introducirlo en ella y hacerse daño; hacerse despertar para sentir de nuevo el placer de dormirse, o, como hizo con una novela de Fielding (*El Expósito*) un editor del libro después de la muerte del autor: añadir todavía una última parte, para introducir, por el gusto de cambiar, unos celos en el matrimonio (con que concluía la historia), es repugnante; pues empeorar un estado no es aumentar el interés que los sentidos toman por él; y esto, ni siquiera en una tragedia. Pues una conclusión no es un cambio.

4. *El ascenso hasta la plenitud*

Una serie continua de representaciones sensibles sucesivas y *distintas* por su grado tiene, si la siguiente es siempre más intensa que la anterior, un punto extremo de *tensión (intensio)*, acercarse al cual *despierta*, rebasar el cual *embota* de nuevo *(remissio)*. En el punto que separa ambos estados reside la *plenitud (maximum)* de la sensación, que tiene por consecuencia la insensibilidad o falta de vida.

Si se quiere mantener viva la facultad de sentir, es menester no empezar por las sensaciones intensas (pues éstas nos hacen insensibles para las siguientes), sino más bien rehusárselas y concedérselas avaramente en un principio, para poder ascender cada vez más alto. El predicador empieza en el exordio por adoctrinar fríamente al entendimiento, induciéndole a tomar en consideración el concepto de un deber; introduce más tarde en el análisis de su texto un interés moral, y termina en la peroración moviendo todos los resortes del alma huma-

na con los sentimientos que pueden dar realce a aquel su interés.

Joven, rehúsate la satisfacción (de la diversión, de la gula, del amor, etc.), si no con el propósito estoico de prescindir en absoluto de ella, siquiera con el refinado propósito epicúreo de tener en perspectiva un goce siempre creciente. Esta economía con el capital de tu sentimiento vital te hará realmente más rico con el *aplazamiento* del goce, aun cuando al término de tu vida debas haber renunciado en gran parte al uso del mismo. La conciencia de tener en tu poder el goce es, como todo idealismo, más fecunda y mucho más vasta que cuanto satisface a los sentidos consumiéndose al mismo tiempo y restándose de la masa total.

DE LA INHIBICION, LA DEBILITACION Y LA PERDIDA TOTAL DE LA FACULTAD DE SENTIR

§ 26.

La facultad de sentir puede debilitarse, inhibirse o abolirse totalmente. De aquí los estados de la embriaguez, del sueño, del desmayo, de la muerte aparente (asfixia) y de la muerte real.

La embriaguez es el estado antinatural de incapacidad para ordenar las representaciones sensibles según las leyes de la experiencia, cuando es efecto de haber tomado con exceso un medio de goce.

El sueño es, en definición nominal, el estado de incapacidad de un hombre sano para ser consciente de las representaciones de los sentidos externos. Encontrar su explicación real se queda para los fisiólogos, a los cuales compete explicar, si pueden, este embotamiento, que es, a la vez, una concentración de fuerzas para

renovar la sensación externa (con lo cual el hombre se ve igual que recién nacido en el mundo y un tercio de nuestra vida transcurre sin conciencia ni pena).

El estado antinatural de un embotamiento de los órganos de los sentidos que tiene por consecuencia un menor grado de atención a sí mismo que en el estado natural, es un *análogon* de la embriaguez, de donde que se diga borracho de sueño al despertado de pronto de un sueño profundo.—Todavía no ha recobrado el pleno conocimiento.—Pero también en el estado de vigilia puede acometer súbitamente a alguien la duda y necesidad de pensar sobre lo que se haya de hacer en un caso imprevisto, inhibiendo el uso regular y habitual de la facultad de reflexionar y produciendo un estancamiento en el juego de las representaciones sensibles, como cuando se dice: ha salido de quicio, está fuera de sí (de alegría o de terror), está *perplejo, estupefacto, turulato*, ha perdido el *tramontano* (a), etc., etc., y este estado debe considerarse como un sueño que entra por un momento y necesita de una *concentración* de las sensaciones. En la emoción violenta y súbita (de terror, de ira, también de alegría) está el hombre, se dice, *fuera de sí* (en un *éxtasis*, si se cree estar en trance de una intuición que no es la de los sentidos), no es dueño de sí y queda como paralizado durante algunos momentos en el uso de los sentidos externos.

§ 27.

El *desmayo*, que suele seguir a un vértigo (una sucesión de muchas sensaciones heterogéneas que retornan en

(a) *Tramontano* o *tramontana* se llama la estrella del Norte, y *perdere la tramontana*, perder el norte (guía de los navegantes), significa salirse de quicio, no saber regirse.

rápido círculo y sobrepujan la capacidad de aprehenderlas), es un preludio de la muerte. La inhibición total de las sensaciones es la asfixia o *muerte aparente*, que, hasta donde se puede percibir exteriormente, sólo por el resultado final se puede distinguir de la verdadera (como en los ahogados, los ahorcados y los asfixiados por un gas).

El *morir* no puede experimentarlo ningún ser humano en sí mismo (pues para hacer una experiencia es necesaria la vida), sino sólo percibirlo en los demás. Si es doloroso, no puede juzgarse por el estertor o las convulsiones del moribundo; más bien parece ser esto una mera reacción mecánica de la fuerza vital y acaso una dulce sensación de paulatino librarse de todo dolor.—El temor a la muerte, natural a todos los hombres, incluso a los más desgraciados o al más sabio, no es, pues, un pavor de *morir*, sino, como dice Montaigne justamente, de la idea de *estar muerto*, que el candidato a la muerte cree tendrá aún después de ella, figurándose el cadáver, a pesar de que éste ya no es *él*, como él mismo metido en el tenebroso sepulcro o en cualquier otro sitio análogo.—Esta ilusión es irreprimible, pues radica en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo. El pensamiento: *no soy*, no puede *existir*; pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy. Puedo, ciertamente, decir que no estoy sano y pensar otros *predicados* semejantes negándolos de mí mismo (como sucede en todos los *verba*); pero *hablando* en primera persona, *negar* el sujeto mismo, con lo que éste se aniquila a sí mismo, es una contradicción.

DE LA IMAGINACION

§ 28.

La imaginación (*facultas imaginandis*) o facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto, es ya productiva, esto es, una facultad de representarse originariamente el objeto (*exhibitio originaria*), que antecede, por experiencias (internas o externas) es un *fantaseador*.—Ser en el *sueño* (estado de salud) un juguete involuntario de las propias imágenes, se llama *soñar*.
nes puras del espacio y del tiempo pertenecen a la primera especie de representación; todas las restantes suponen una intuición empírica, que cuando se une con el *concepto* del objeto y se torna, por tanto, conocimiento empírico, se llama *experiencia*.—La imaginación, en cuanto produce involuntariamente imágenes, se llama *fantasía*. El que se ha habituado a tomar estas imágenes por experiencias (internas o externas) es un *fantaseador*.—Ser en el *sueño* (estado de salud) un juguete involuntario de las propias imágenes, se llama *soñar*.

La imaginación es (con otras palabras) ya *autora* (productiva), ya meramente *evocadora* (reproductiva). La productiva, empero, no es por ello precisamente *creadora*, es decir, no es capaz de producir una representación sensible que no haya sido *nunca* dada a nuestra facultad de sentir, sino que siempre se puede mostrar la materia con que produce. Al que no hubiese visto nunca el *rojo* entre los siete colores, nunca se le podría hacer comprensible esta sensación; al ciego de nacimiento, ninguna, ni siquiera el color intermedio que se produce por la mezcla de otros dos, por ejemplo, el verde. El amarillo y el azul mezclados dan verde; pero la imaginación no produciría la menor representación de este color sin haberlo *visto* mezclado.

Lo mismo pasa con cada uno de los demás cuatro sentidos, es decir, que las sensaciones correspondientes no pueden ser producidas en su composición por la imaginación, sino que tienen que ser arrancadas originariamente a la facultad de sentir. Ha habido personas que no tenían en su facultad de ver mayor provisión en punto a la representación de la luz que el blanco o el negro, y para quienes, aunque podían ver bien, el mundo visible aparecía sólo como un grabado. Asimismo hay más personas de las que generalmente se cree que tienen un buen oído, incluso un oído extremadamente fino, pero absolutamente nada musical, y cuyo sentido auditivo es, por ende, totalmente insensible para los sonidos, no ya para reproducirlos (para cantar), sino tan sólo para diferenciarlos del simple ruido. — Lo mismo podría pasar con las representaciones del gusto y del olfato, es decir, que para varias sensaciones específicas de estas materias del goce faltase el *sentido* correpondiente y que el uno creyese entender al otro en este punto, pero que, sin embargo, las sensaciones del uno no fuesen diferentes de las del otro meramente por su grado, sino específicamente diferentes en absoluto. — Hay personas a quienes falta totalmente el sentido del olfato, las cuales toman por un olor la sensación de entrar el aire puro a través de la nariz y, por ende, no pueden llegar a comprender este modo de sentir por muchas descripciones de él que se les hagan; mas donde el olfato falta, se carece también en gran parte del gusto, que es trabajo perdido enseñar y transmitir a aquel en quien no existe. El hambre y su satisfacción (la saciedad) es algo enteramente distinto del gusto.

Así, pues, aunque la imaginación sea una tan grande artista, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos la *materia* para sus producciones. Pero éstas no son, de acuerdo con las observaciones

hechas, tan universalmente comunicables como los conceptos del entendimiento. También se llama a veces (bien que sólo impropiamente) a la receptividad para las representaciones de la imaginación que son objeto de comunicación un sentido, y se dice: este hombre no tiene *sentido* para esto, aunque no es una incapacidad del sentido, sino en parte del entendimiento, la de aprehender las representaciones comunicadas y unirlas en el pensar. Un hombre así no piensa nada al hablar y los demás tampoco le comprenden por consiguiente. Habla *sin sentido (non sense)*, falta distinta de la *vaciedad de sentido*, en que se emparejan pensamientos de tal suerte que otra persona no sabe qué hacer con ellos. —El hecho de que la palabra sentido (pero sólo en singular) se use tan frecuentemente por pensamiento e incluso designe un grado más alto aún que el del pensar; el hecho de que de una frase se diga que hay en ella un sentido rico o profundo (de donde la palabra sentencia) y de que se llame al sano entendimiento humano sentido común, y aunque esta expresión sólo designe propiamente el ínfimo grado de la facultad de conocer, se le ponga en lo alto, se funda en esto: que la imaginación, que suministra al entendimiento su materia, para proporcionar a sus conceptos un contenido (para el conocimiento), parece proporcionar realidad a estos conceptos por virtud de la analogía de sus intuiciones (facticias) con percepciones reales.

§ 29.

Para excitar o apaciguar la imaginación (a) hay un medio corporal, el empleo de sustancias productoras de

(a) Paso por alto lo que no es medio para un fin, sino consecuencia natural de la situación en que viene a encontrarse alguien y por virtud

embriaguez, de las que algunas, venenosas, *debilitan* la fuerza vital (ciertas setas, uñas de oso salvaje, el chica de los peruanos y el ava de los indios del Pacífico, el opio), otras la *fortifican*, o al menos elevan el sentimiento que se tiene de ella (como las bebidas fermentadas, el vino y la cerveza, o el espíritu extraído de ellas, el aguardiente), pero todas son artificiales y antinaturales. El que los toma con tal exceso que se torna durante cierto tiempo incapaz de ordenar las representaciones sensibles según las leyes de la experiencia, se dice *ebrio* o *borracho*; y el ponerse voluntaria o deliberadamente en este estado se dice *embriagarse*. Todos estos medios servirían para hacer olvidar al hombre la carga que radicalmente parece haber en toda vida.—Esta muy difundida inclinación y su influencia sobre el uso del entendimiento merece preferente consideración en una Antropología pragmática.

Toda embriaguez *muda*, esto es, aquella que no aviva la sociabilidad y la recíproca comunicación de pensamientos, tiene de suyo algo de afrentoso; tal es la del opio y la del aguardiente. El vino y la cerveza, de los cuales el primero es meramente excitante, la segunda

de la cual su mera imaginación le hace perder el dominio de sí. A esta clase pertenecen el *vértigo* que se siente al mirar desde el borde de una altura cortada a pico (en rigor basta un puente estrecho sin barandillas) y el *mareo*.—La tabla que pisa la persona que se siente débil no le infundiría ningún temor, si yaciese en tierra; pero si está puesta como pasarela sobre un abismo profundo, puede tanto el pensamiento de la mera posibilidad de pisar en falso, que el hombre corre realmente peligro en su intento.—El mareo (del cual yo mismo he hecho la experiencia en un viaje de Pillau a Koenigsberg, si es que puede llamarse un viaje), me vino, con su excitación a vomitar, meramente por los ojos, según creo haber observado; pues al mirar desde el camarote en medio de las oscilaciones del barco, me saltaba a los ojos tan pronto el golfo, tan pronto la cima de Balga, y el bajar de nuevo después de subir excitó por medio de la imaginación, y sirviéndose de los músculos del vientre, un movimiento antiperistáltico de los intestinos.

más nutritiva y parecida a un alimento, provocan la embriaguez sociable; hay, empero, la diferencia de que las orgías de cerveza son más soñadoramente herméticas, frecuentemente también groseras, mientras que las de vino son alegres, ruidosas y de chistosa locuacidad.

La incontinencia en el beber en compañía, que llega a la obnubilación de los sentidos, es sin disputa una falta de decoro en el varón, no sólo por respeto a la compañía con que se entretiene, sino también por respeto a la propia estimación, cuando sale tambaleándose, o al menos con paso inseguro, o meramente balbuciendo. Pero también cabe aducir muchas cosas para mitigar el juicio sobre semejante vicio, ya que tan fácilmente puede olvidarse y *traspasarse* el límite del dominio de sí; pues el anfitrión quiere que el invitado salga gracias a su acto de sociabilidad plenamente satisfecho (*ut conviva satur*).

La despreocupación, y con ella el descuido de que es causa la embriaguez, es un sentimiento ilusorio de acrecentamiento de la fuerza vital; el embriagado no siente los obstáculos de la vida, en cuya superación se ocupa incesantemente la naturaleza (y es en lo que consiste la salud), y es dichoso en medio de su debilidad, mientras la naturaleza pugna realmente en él por restablecer de un modo gradual su vida mediante un paulatino incremento de sus fuerzas.—Las mujeres, los eclesiásticos y los judíos no suelen emborracharse, o al menos evitan cuidadosamente toda apariencia de ello, porque son *civilmente* débiles y tienen necesidad de continencia (para lo cual es absolutamente indispensable la sobriedad). Pues su valor externo descansa meramente en la *fe* de los demás en su castidad, su piedad o su ley separatista. Pues por lo que concierne a esto último, todos los separatistas, esto es, todos aquellos que no se someten meramente a la ley pública de un país, sino además a una ley especial (sectaria), están, como gentes

aparte y presuntos escogidos, preferentemente expuestos a la atención de la comunidad y al rigor de la crítica; tampoco pueden, pues, ser negligentes en la atención que se presten a sí mismos, porque la embriaguez, que suprime este cuidado, es para ellos un *escándalo*.

De Catón dice su estoico admirador[1]: «Su virtud se robusteció con el vino (*virtus ejus incaluit mero*)», y de los antiguos teutones un moderno[2]: «Tomaban sus resoluciones (cuando se trataba de decidir una guerra) bebiendo, a fin de que no careciesen de energía, y reflexionaban sobre ellas pasada la embriaguez, a fin de que no careciesen de sentido».

El beber desata la lengua (*in virtus disertus*).—Pero también franquea el corazón y es el vehículo material de una cualidad moral, a saber, la franqueza.—La reserva en los propios pensamientos es para un corazón puro un estado opresivo, y unos bebedores jocundos no toleran fácilmente que nadie sea en medio de la francachela muy moderado; porque representa un observador que atiende a las faltas de los demás, pero reserva las suyas propias[3]. También dice Hume: «Es desagradable el compañero de diversión que no olvida; las locuras de un día deben ser olvidadas para hacer lugar a las del otro»[4]. En la licencia que el varón tiene para rebasar un poco, y por breve tiempo, en gracia a la alegría colectiva, los límites de la sobriedad, se da por supuesta la bondad de corazón; la

[1] Horacio, *Odas*, III, 21, II y sig. (se refiere a Catón el Antiguo). Pero Kant no ha tenido presente, probablemente, en este lugar a Horacio, sino al estoico Séneca, que refiere algo semejante de Catón el Joven (*De tranqillitate animi*, XV, 11). (K.)

[2] El pasaje se remonta por su contenido a la *Germania* de Tácito (c. 22) (V.)

[3] Külpe llama la atención sobre un pasaje análogo de la *Nueva Heloísa* de Rousseau (Libro I, Carta 23). (V.)

[4] Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 4.ª parte (edición Green y Grose, p. 200). También aquí ha reproducido Kant inexactamente el texto. (V.)

política que estaba en boga hace medio siglo, cuando las cortes del Norte enviaban embajadores que podían beber mucho sin emborracharse, pero hacían emborracharse a los demás, para sonsacarles noticias o convencerles, era famada; mas ha desaparecido con la rudeza de las costumbres de aquel tiempo, y una epístola monitoria contra este vicio sería ahora superflua por respecto a las clases cultivadas.

¿Se puede averiguar mediante la bebida el temperamento del hombre que se emborracha o su carácter? Yo creo que no. Se ha mezclado un nuevo líquido a los humores que circulan en sus venas y actúa sobre sus nervios otro estímulo, que no *descubre* más claramente la temperatura *natural*, sino que *introduce* otra.—De aquí que entre los que se embriagan el uno se presente enamorado, el otro grandilocuente, un tercero pendenciero, un cuarto (principalmente con la cerveza) se pone llorón, o le da por rezar, o se queda mudo; pero *todos* se reirán, cuando hayan dormido la borrachera y se les recuerden sus discursos de la noche anterior, de aquel singular temple o destemplanza de sus sentidos.

§ 30.

La originalidad (producción no imitada) de la imaginación, cuando concuerda con conceptos, se llama *genio*; si no concuerda con ellos, *delirio*.—Es notable que por un ente *racional* no podamos pensar otra figura adecuada que la de un hombre. Cualquier otra vendría a ser en rigor un símbolo de una cierta propiedad del hombre —por ejemplo, la serpiente como imagen de la astucia malvada—, pero no representaría el ente racional en sí mismo. Así, poblamos todos los demás cuerpos celestes en nuestra imaginación con simples figuras humanas,

aunque es lo verosímil que tales pobladores, dada la diversidad del suelo que los sostiene y nutre, y de los elementos de que están compuestos, sean de una figura muy diferente. Todas las demás figuras que pudiéramos darles serían de *monstruos* (a).

Cuando la falta de un sentido (por ejemplo, de la vista) es de nacimiento, cultiva el privado de él, en lo posible, otro sentido, que ejerce el *vicariato* de aquél y ejercita la imaginación productiva en gran medida; en efecto, trata de hacerse comprensibles las formas de los cuerpos exteriores por medio del *tacto*, y donde éste no basta, a causa de la magnitud (por ejemplo, en una casa), trata de hacerse comprensible la *espaciosidad* por medio de otro sentido, por ejemplo, el del oído, a saber, mediante el eco de la voz en un aposento; mas a la postre, si una operación feliz deja libre el órgano para la sensación, tiene que empezar por *aprender* a ver y a oír, esto es, por tratar de subsumir sus percepciones bajo conceptos de esta especie de objetos.

Los conceptos de los objetos inducen con frecuencia a darles involuntariamente por compañía una imagen arbitraria (por medio de la imaginación productiva). Cuando se lee o se hace que le relaten a uno la vida y los hechos de un varón eminente por su talento, su mérito o su rango, se incurre comúnmente en el error de darle en la imaginación una considerable estatura, y por el contrario, a otro fino y suave de carácter según la descripción, una figura pequeña y esbelta. No sólo el rústico, sino

(a) De aquí que la *Santísima Trinidad*, un viejo, un joven y un ave (la paloma), tengan que ser representados, no como figuras reales, semejantes a sus objetos, sino sólo como símbolos. Exactamente lo mismo significan las expresiones figuradas del descenso de los cielos y la ascensión a ellos. Para dar por base una intuición a nuestros conceptos de entes racionales, no podmeos proceder de otro modo que antropomorfizándolos; desdichada o puerilmente, cuando la representación simbólica se eleva a concepto de la cosa en sí misma.

también un buen conocedor del mundo, se siente extrañado cuando se le presenta el héroe, que él se imaginaba de acuerdo con los hechos relatados, como un hombrecillo, o a la inversa, el fino y suave Hume como un hombre cuadrado.—De aquí que no se deba poner alta la expectativa de nada, porque la imaginación se inclina naturalmente a remontarse hasta el último extremo; pues la realidad es siempre más limitada que la idea que sirve de modelo a su producción.

No es prudente hacer de una persona a la que se quiere introducir por vez primera en una sociedad muchos elogios anticipados; antes bien, puede ser frecuentemente una maligna treta de pícaro para poner a aquélla en ridículo. Pues la imaginación eleva tan alto la representación de lo que se espera, que la mencionada persona, en comparación con la idea preconcebida, no puede sino perder. Esto es precisamente lo que sucede cuando se anuncia con alabanza exagerada una obra literaria, una obra de teatro o cualquier otra cosa que pertenezca al género bello; pues no puede, al llegar el momento de la presentación, sino bajar. Simplemente el haber leído una buena obra de teatro, debilita la impresión cuando se la ve representar.—En fin, si lo previamente ensalzado es ni más ni menos que lo contrario de lo que se esperaba con expectación, el objeto exhibido excita, sólo con que no sea nocivo, las mayores carcajadas.

Las figuras cambiantes, móviles, que por sí no tienen propiamente una significación que pudiera excitar la atención —tales son las llamas del fuego de una chimenea, o los variados giros y saltos de un arroyo que corre sobre las piedras—, entretienen la imaginación con una multitud de representaciones de una especie totalmente distinta (de las de la vista aquí) e inducen a jugar con la mente y sumirse en la meditación. Hasta la música puede

poner a un poeta o un filósofo que no la oiga como conocedor en un estado de ánimo en que pueda, según sus ocupaciones o sus aficiones, perseguir pensamientos y apoderarse de algunos que no habría capturado tan felizmente si se hubiese encerrado solo en su cuarto. La causa de este fenómeno parece hallarse en que cuando el sentido es arrancado por un objeto múltiple, que de suyo no puede excitar ninguna atención, a la atención a otro objeto que cae con más fuerza sobre el sentido, no sólo se facilita el pensar, sino que se aviva, ya que, en efecto, se necesita de una imaginación más esforzada y más persistente, para suministrar materia a las representaciones del entendimiento.—El *Espectador Inglés*[1] refiere de un abogado que estaba habituado a sacar del bolsillo cuando hablaba un hilo de coser que enrollaba y desenrollaba incesantemente en torno a un dedo; cuando, pues, cierta vez un adversario malicioso se lo sustrajo secretamente del bolsillo, se quedó totalmente perplejo, y no pronunció más que puras palabras sin sentido, mientras todos decían: ha perdido el hilo del discurso.—El sentido que se fija en una sensación no deja (a causa de la habituación) atender a otras sensaciones extrañas, no disipándose por tanto; pero la imaginación tanto mejor puede mantenerse con ello en su curso regular.

DE LA IMAGINACION PRODUCTIVA EN SUS DISTINTAS ESPECIES

§ 31.

Hay tres distintas especies de imaginación productiva. Son la imaginación *plástica* de la intuición en el espacio,

[1] Se refiere al *Spectator* de Addison, en cuyo número 77 se encuentra el pasaje citado por Kant. (K.)

la imaginación *asociativa* de la intuición en el tiempo y la de la *afinidad* nacida de la común descendencia de las representaciones unas de otras.

A) *De la imaginación plástica*

Antes de que el artista pueda exponer una figura corpórea (por decirlo así tangiblemente) tiene que haberla acabado en su imaginación, y esta figura es entonces una ficción que, cuando es involuntaria (como, por ejemplo, en sueños) se dice *fantasía* y no pertenece al artista; mas cuando está regida por el albedrío se llama *composición*, invención. Si el artista trabaja con imágenes semejantes a las obras de la naturaleza, sus productos se dicen *naturales*; si lo hace con imágenes que no pueden darse en la experiencia (como el príncipe de Palagonia en Sicilia)[1], los objetos así formados se califican de caprichosos, de no naturales, de figuras monstruosas, y tales ocurrencias son como los resultados de soñar despierto (*velut aegri somnia vanae finguntur species*).—Jugamos frecuente y gustosamente con la imaginación, pero ésta (como fantasía) juega tan frecuente, y a veces muy inoportunamente, con nosotros.

El juego de la fantasía con el hombre que duerme son los sueños y tiene también lugar en estado de salud; por el contrario, delata un estado morboso si sucede en el de vigilia.—El sueño, como relajación de toda facultad de percepciones externas y principalmente de movimientos voluntarios, parece necesario a todos los animales, e incluso a las plantas (por la analogía de éstas con

[1] Sobre las absurdas invenciones del jardín y palacio del medio loco príncipe de Palagonia, en su villa de Palermo, aún hoy existente, da extensa noticia Goethe en su *Viaje a Italia*, 9 de abril de 1787. (V.)

aquéllos) para recoger las fuerzas gastadas en la vigilia, pero éste precisamente parece ser también el caso en los sueños, de suerte que la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el sueño muy profundo traería consigo la muerte.—Cuando se dice haber tenido un sueño profundo sin ensueños, no hay más sino que no se recuerdan éstos al despertar; lo cual, cuando las imágenes cambian rápidamente, puede acontecerle a uno también en la vigilia, esto es, el hallarse en un estado de distracción en que, al preguntarle qué piensa al que fija la mirada un rato sobre el mismo punto, se recibe esta respuesta: no pensaba nada. Si no hubiese al despertar muchos huecos en nuestros recuerdos (o representaciones intermedias y de enlace pasadas por alto por falta de atención); si empezásemos la noche siguiente a soñar donde lo dejamos la anterior, no sé yo si no nos figuraríamos vivir en dos mundos distintos.—El soñar es una sabia disposición de la naturaleza para excitar la fuerza vital mediante las emociones que se refieren a los acontecimientos involuntariamente fingidos, a pesar de que están suspendidos los movimientos fundados en el albedrío, a saber, los de los músculos.—Tan sólo no hay que tomar las historias soñadas por revelaciones de un mundo invisible.

B) *De la imaginación asociativa*

La ley de la *asociación* dice: las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente engendran en el espíritu un hábito de hacer surgir la una cuando se produce la otra.— Pedir una explicación fisiológica de esta ley es inútil; lo mismo da servirse para ello de una hipótesis que de otra (la cual será a su vez una ficción),

como la de Cartesio o de las llamadas ideas materiales en el cerebro. Al menos, no es ninguna explicación de este género *pragmática*, esto es, no se la puede aplicar a una práctica según arte; porque no tenemos noción alguna del cerebro ni de los lugares del mismo donde pudieran entrar simpatéticamente en armonía las huellas de las impresiones de representaciones, al entrar como en contacto (al menos mediato).

Esta vecindad va con frecuencia muy lejos y la imaginación pasa de la centésima a la milésima muchas veces tan raudamente, que parece se han saltado por completo ciertos miembros intermedios en la cadena de las representaciones, bien que tan sólo no se ha sido consciente de ellos, de suerte que es menester preguntarse con gran frecuencia a sí mismo: ¿dónde estaba?, ¿de dónde había partido al ponerme a hablar y cómo he llegado a este punto final? (a).

C) *La imaginación de la afinidad*

Entiendo por *afinidad* la unión nacida de la descendencia de varias cosas de un mismo principio.—En una

(a) De aquí que quien empieza la conversación en una reunión debe comenzar por lo que le está cercano y presente y conducir paulatinamente a lo más alejado, en la medida en que pueda interesar. El mal tiempo es, a este respecto, una buena y habitual ayuda para quien entra de la calle en una reunión hecha para entretenerse recíprocamente. Pues comenzar, por ejemplo, por las noticias de Turquía acabadas de aparecer en los periódicos al entrar en la estancia, hace violencia a la imaginación de los demás, que no ven lo que le ha llevado a ellas. El espíritu requiere en toda comunicación de los pensamientos un cierto orden, por lo cual son muy importantes las ideas introductorias y el comienzo, tanto en la conversación como en la oratoria.

conversación, el saltar de una materia a otra enteramente heterogénea, a lo que induce la asociación empírica de las representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo (esto es, en el uno están las representaciones asociadas de distinto modo que en el otro) —a lo que induce, repito, esta asociación, es una especie de absurdo en la forma que rompe y destruye toda conversación. Sólo cuando se ha agotado una materia y se produce una pequeña pausa, puede alguien poner en marcha otra que sea interesante. La imaginación que yerra acá y allá sin regla embrolla la cabeza con el cambio de las representaciones, que a nada están objetivamente ligadas, de tal suerte que a quien sale de una reunión de esta especie se le ha producido la misma impresión que si hubiese soñado.—Ha de haber siempre un tema, así en solitario pensar como en la comunicación de los pensamientos, un tema al cual se incorporen las muchas cosas, y ha de actuar también el entendimiento; pero el juego de la imaginación sigue aquí más bien las leyes de la sensibilidad, que proporciona la materia, cuya asociación se verifica sin conciencia de las reglas de la misma, y por tanto *conforme* al entendimiento, bien que no como derivada *del* entendimiento.

La voz *afinidad* recuerda aquí una acción recíproca tomada de la química y análoga a la combinación intelectual, la acción recíproca de dos sustancias específicamente distintas, corpóreas, íntimamente operantes una sobre otra y tendentes a la unidad; esta *unión* engendra una tercera sustancia que tiene propiedades las cuales sólo pueden producirse por la unión de dos sustancias heterogéneas. El entendimiento y la sensibilidad se hermanan, de suyo, a pesar de su heterogeneidad, para engendrar nuestro conocimiento, como si la una facultad tuviese su origen de la otra o ambas de un tronco común, aunque no puede ser, o al menos es para

nosotros inconcebible, que lo heterogéneo brote de una y la misma raíz (a).

§ 32.

La imaginación no es, sin embargo, tan creadora como se pretexta por lo general. No podemos imaginarnos por un ente racional otra figura adecuada que la figura de un hombre. De aquí que cuando el escultor o el pintor ejecuta un ángel o un Dios, haga siempre un hombre. Cualquier otra idea le parece contener partes que no son compatibles, para su idea, con la estructura de un ente racional (como son alas, garras o pezuñas). El tamaño, por el contrario, puede fingirlo como quiera.

La ilusión causada por la *fuerza* de la imaginación humana va con frecuencia tan lejos, que el hombre cree ver y tocar fuera de sí lo que sólo tiene en su cabeza. De aquí el vértigo que acomete al que mira un abismo, aun

(a) Se podría llamar a las dos primeras formas de composición de las representaciones la *matemática* (o de la incrementación); a la tercera, la *dinámica* (o de la generación); por este medio surge una cosa enteramente nueva (como, por ejemplo, la sal media en la química). El juego de las fuerzas, tanto en la naturaleza muerta como en la viva, tanto en el alma como en el cuerpo, descansa en descomposiciones y combinaciones de lo heterogéneo. Llegamos, sin duda, al conocimiento de ellas por la experiencia de sus efectos; mas la causa suprema y los elementos simples en que su sustancia puede resolverse son inasequibles para nosotros.— ¿Cuál puede ser, en efecto, la causa de que todos los seres orgánicos que conocemos reproduzcan su especie tan sólo mediante la unión de dos sexos (que se llaman el masculino y el femenino)? No se puede suponer, en efecto, que el Creador no haya hecho más que jugar, por decirlo así, meramente por singularidad y sólo para realizar sobre nuestro globo terrestre una cosa que le agradaba, sino que parece que tiene que ser *imposible* hacer surgir de la materia de nuestro globo terráqueo criaturas orgánicas por reproducción de otro modo o sin que para ello existiesen dos sexos.—¡En qué oscuridades no se pierde la razón humana, al intentar descubrir aquí el origen, o tan sólo adivinarlo!

cuando tenga en torno suyo una superficie suficientemente ancha para no caer o incluso se halle tras una sólida barandilla.—Notable es el temor de algunos enfermos mentales ante la acometida de un impulso interior a precipitarse de cabeza libremente.—El ver ingerir a otros cosas asquerosas (por ejemplo, cuando los tunguses extraen y sorben en un solo tiempo los mocos de las narices de sus hijos) mueve al espectador a vomitar, exactamente lo mismo que si se le impusiera a él propio una ingestión semejante.

La *nostalgia* de los suizos (y según he sabido por boca de un experimentado general, también de los westfalienses y de los pomeranios de algunas comarcas), que les acomete cuando son trasladados a otros países, es el efecto de un anhelo suscitado por la evocación imaginativa de la libertad de cuidados y las amistades de sus años juveniles, el anhelo de los lugares donde gozaron las sencillas alegrías de la vida, pues al visitarlos posteriormente se sienten muy defraudados en sus esperanzas y por tanto curados; sin duda en la opinión de que todo ha cambiado allí mucho, pero de hecho porque no pueden pasar allí de nuevo su mocedad; siendo digno de notar que esta nostalgia acomete más a las gentes de una provincia *pobre*, pero unida en cambio por la hermandad y el parentesco, que a aquellas que están ocupadas en ganar dinero y toman por lema el *patria ubi bene*.

Cuando se ha oído anteriormente que tal o cual es una mala persona, se cree poder leer la perfidia en su rostro, y la ficción se mezcla aquí, principalmente si se añaden la emoción y la pasión, con la experiencia en *una* sensación. Según Helvecio [1], veía una dama a través del telescopio en la luna las sombras de dos enamorados; el párroco,

[1] *De l'esprit*, Disc. I, cap. 2. (V.)

que observó a través de aquél a continuación, dijo: «No, señora; son los dos campanarios de una catedral».

Se pueden sumar todavía a todos éstos los efectos debidos a la simpatía de la imaginación. La vista de un hombre presa de ataques convulsivos o epilépticos excita a hacer análogos movimientos, así como los que bostezan a que se bostece con ellos, y el médico Michaelis [1] dice que cuando en el ejército norteamericano un hombre se enfurecía, dos o tres presentes se ponían también súbitamente furiosos al verle, bien que este ataque era sólo pasajero; de donde que no sea de aconsejar a los débiles de nervios (hipocondríacos) visitar por curiosidad los manicomios. La mayor parte lo evitan ya por sí mismos, pues temen por su cabeza.—Se observará también que las personas vehementes, cuando alguien les refiere con pasión, principalmente de ira, algo que le ha acaecido, si la atención es intensa hacen gestos adecuados y se dedican involuntariamente a un juego de las fisonomías que se ajusta a aquella pasión.—También se habrá advertido que los cónyuges que se llevan bien adquieren poco a poco cierta semejanza en los rasgos de la cara, y esto se interpreta diciendo que la causa es que se han casado por esta semejanza *(similis simili gaudet)*; lo que, sin embargo, es falso, pues la naturaleza impulsa en el instinto sexual más bien a la diversidad de los sujetos que hayan de enamorarse mutuamente, a fin de que se despliegue toda la multiplicidad de disposiciones que ella ha puesto en sus gérmenes. No; sino que la familiaridad e inclinación con que en sus conversaciones íntimas, muy juntos, se miran larga y frecuentemente a los ojos, produce gestos fisonómicos simpatéticos y semejantes,

[1] C. F. Michaelis, profesor y médico en Cassel, en su *Medizinich-praktische Bibliothek* (Gotinga, 1785), Bd. I, p. 114 y sig. (K.)

que fijándose se convierten finalmente en rasgos faciales permanentes.

Por último, se puede contar entre las manifestaciones de este juego indeliberado de la imaginación productiva, que puede llamarse entonces *fantasía*, también la propensión a *mentir* sin malicia, que se encuentra en los niños *siempre*, en los adultos, por lo demás buenas personas, *de cuando en cuando*, a veces casi como una enfermedad hereditaria; así, cuando al hacer un relato los acontecimientos y pretendidas aventuras brotan de la imaginación como un alud que se precipita y crece, sin perseguir otro provecho que hacerse interesante; como el caballero John Falstaff en Shakespeare, que de dos hombres en traje de frisones había hecho cinco personas antes de terminar su relato[1].

§ 33.

Por ser la imaginación más rica y fértil en representaciones que la sensibilidad, resulta más avivada, si se agrega una pasión, por la ausencia del objeto que por su presencia, siempre que suceda algo que evoque de nuevo en el espíritu su representación, aparentemente extirpada de él por obra de las distracciones durante un cierto tiempo.—Así, un príncipe alemán, por lo demás guerrero rudo, bien que varón noble, para quitarse de la cabeza el amor que sentía por una persona burguesa de su residencia, había emprendido un viaje a Italia; mas la primera mirada a la casa de aquella persona al regreso

[1] Propiamente, once. Cf. el Enrique IV primera parte, II, 4. Kant cita a Shakespeare frecuentemente en sus lecciones, y le llama genio, aunque desordenado; sin embargo, parece que sólo le conocía de oídas. (V.)

despertó la fuerza de la imaginación mucho más intensamente de lo que lo hubiese hecho un trato frecuente, de suerte que el príncipe cedió sin más titubeo a la resolución, que por dicha respondió a las espernazas[1].—Esta enfermedad, como efecto de una imaginación productiva, es incurable, salvo por medio del *matrimonio*. Pues éste es la verdad *(eripitur persona, manet res. Lucrecio)*[2].

La imaginación productiva funda una especie de trato con nosotros mismos, y bien que meramente como fenómenos del sentido interno, empero según la analogía con los externos. La noche la aviva y eleva por encima de su contenido real, así como la luna de noche hace en el cielo una gran figura, que en la claridad del día sólo es visible como una insignificante nubecilla. Llega al delirio en aquel que lucubra en el silencio de la noche, o riñe con su imaginario adversario, o, dando vueltas por su cuarto, edifica castillos en el aire. Pero todo lo que al imaginativo le parece entonces tan importante, pierde en la mañana que sigue al sueño nocturno toda su importancia; y el imaginativo acaba por sentir con el tiempo que este hábito nocivo relaja las fuerzas de su espíritu. De aquí que sea una muy útil regla perteneciente a la dieta psicológica el domesticar la propia imaginación acostándose temprano para poder levantarse temprano también; mas las jovencitas y los hipocondríacos (a quienes por lo común de aquí les viene precisamente su mal) prefieren la conducta opuesta.—¿Por qué se dejan oír muy entrada la noche historietas de espíritus que a la mañana, inmediatamente después de levantarse, a todos les parecen absurdas e incapaces de servir de entreteni-

[1] Leopoldo de Dessau y la hija de un boticario, Annelise Föse, con la que se casó en 1698. (V.)

[2] *De rerum natura*, III, 58. (V.)

miento, mientras que, por el contrario, se pregunta qué ha ocurrido de nuevo en la casa o en el mundo, o se prosigue el trabajo del día anterior? La causa es: que lo que en sí es meramente *juego*, es adecuado al descanso de las fuerzas agotadas durante el día, mientras que lo que es *trabajo*, es adecuado al hombre fortificado por el descanso nocturno y por decirlo así recién nacido.

Los vicios de la imaginación son: que sus ficciones sean ya simplemente *desenfrenadas*, ya absolutamente *desarregladas (effrenis aut perversa)*. Este último yerro es el peor. Las primeras ficciones pudieran, en efecto, encontrar su puesto en un mundo posible (de la fábula); estas últimas en ninguno, porque se contradicen.—Que las figuras de hombres y de animales talladas en piedra que se encuentran frecuentemente en el desierto líbico de Ras-Sem[1] sean miradas con horror por los árabes, porque las tienen por hombres petrificados a consecuencia de una maldición, pertenece a las imaginaciones del primer género, es decir, a la facultad de imaginar desenfrenada.—Pero que en opinión de los mismos árabes estas estatuas de animales el día de la resurrección universal gruñan al artista, reprochándole el haberlas hecho y sin embargo no haberles dado un alma, es una contradicción.—La fantasía desenfrenada siempre puede rectificar (como la de aquel poeta a quien el Cardenal Este preguntaba al recibir el libro que aquél le dedicaba: «Maestro Ariosto, ¿de dónde diablos habéis sacado todas estas locuras?»); esta fantasía es exuberancia de la propia riqueza. Pero la desarreglada se acerca a la demencia, en que la fantasía juega íntegramente con el hombre y el desgraciado no tiene en absoluto en su poder el curso de sus representaciones.

[1] Kant las conocía por un artículo del *Hamburgische Mogazin*, XIX (1757), p. 631 y sig: «Descripción de una ciudad de piedra en el campo de Trípoli, en Africa». (K.)

Por lo demás, puede un artista de la política, no menos bien que un artista de la estética, regir y dirigir el mundo por medio de una ficción con que acierta a suplantar la realidad, por ejemplo, la de la *libertad* del pueblo (como en el Parlamento inglés) o la del rango y la *igualdad* (como en la Convención francesa), que consisten en meras fórmulas *(mundus vult decipi)*; pero es mejor tener aunque sólo sea la apariencia de la posesión de este bien ennoblecedor de la Humanidad, que sentirse palpablemente despojado de él.

DE LA FACULTAD DE REPRESENTARSE LO PASADO Y LO FUTURO POR MEDIO DE LA IMAGINACION

§ 34.

La facultad de representarse de propósito lo pasado es la *facultad de recordar*, y la facultad de representarse algo como futuro, la *facultad de prever*. Ambas se fundan, en cuanto sensibles, en la *asociación* de las representaciones del estado pasado y futuro del sujeto con el presente, y si bien no son en sí percepciones, sirven al enlace de las percepciones *en el tiempo*, esto es, para enlazar lo que *ya no es* con lo que *todavía no es*, por medio de lo que *es presente*, en una experiencia coherente. Llámanse *facultad de recordar y de adivinar*, de la respiciencia y la prospiciencia (si se nos permiten estas expresiones), cuando se es consciente de las propias representaciones como habiéndose dado o habiendo de darse en el estado pasado o futuro respectivamente.

A) *De la memoria*

La memoria se diferencia de la imaginación meramente reproductiva en que puede reproducir *voluntariamente*

la representación pasada, o sea, el espíritu no es un mero juguete de aquélla. La fantasía, esto es, la imaginación creadora, no debe inmiscuirse en la memoria, pues entonces ésta resultaría *infiel*.--*Fijar* algo pronto en la memoria, *reproducirlo* fácilmente y *retenerlo* largamente son las perfecciones formales de la memoria. Pero estas cualidades raramente existen juntas. Cuando alguien cree tener algo en la memoria, pero no puede traerlo a la conciencia, dice que no puede *recordarlo* (no: *recordar*; pues esto podría significar haberse quedado sin sentido). El esfuerzo que se hace cuando, a pesar de ello, se desea recordarlo, es muy fatigoso para la cabeza, y es lo mejor distraerse un rato con otros pensamientos, volviendo la vista sólo de tiempo en tiempo y fugazmente al objeto; entonces se atrapa por lo común una de las representaciones asociadas, que evoca la otra.

Fijar algo *metódicamente* en la memoria *(memoriae mandare)* se dice [en alemán] *memorar* (no: *estudiar*, como el hombre vulgar dice del predicador que se aprende meramente de memoria el sermón que ha de pronunciar). – Este memorar puede ser *o mecánico, o ingenioso, o juicioso*. El primero descansa meramente en la repetición literal y frecuente, por ejemplo, el aprender de la tabla de multiplicar, en que el escolar tiene que recorrer la serie entera de las palabras sucesivas en el orden habitual para llegar a lo que busca; por ejemplo, si se pregunta al escolar cuántos son tres por siete, llegará, partiendo de tres por tres, a veintiuno; pero si se le pregunta cuántos son siete por tres, no podrá acordarse tan pronto, sino que tendrá que invertir los números, para colocarlos en el orden acostumbrado. Si lo aprendido es una fórmula solemne, en que no debe mudarse ninguna expresión, sino que debe recitarse al dedillo, como suele decirse, temen hasta las personas de mejor memoria equivocarse (el temor mismo podría hacerles errar) y tienen, de

consiguiente, por necesario *leerla*, como hacen incluso los predicadores más ejercitados, porque la menor mudanza en las palabras resultaría ridícula.

El memorar *ingenioso* es un método para grabar en la memoria ciertas representaciones asociándolas con otras que en sí (para el entendimiento) no tienen ningún parentesco con aquéllas, por ejemplo, los sonidos de una lengua con imágenes totalmente heterogéneas que deberán corresponderles; método, pues, en que, para fijar algo más fácilmente en la memoria, se carga ésta con más representaciones todavía; por consiguiente, *absurdo*, como desarreglado proceder de la imaginación al emparejar lo que es inconciliable bajo un mismo concepto; y al par contradicción entre el medio y el fin, pues que se busca facilitar a la memoria el trabajo, pero de hecho se dificulta éste con la asociación de representaciones incongruentes que se le impone innecesariamente a aquélla (a). Que los que presumen de ingeniosos raramente tienen una memoria fiel *(ingeniosis non admodum fida est memoria)*, es una observación que esclarece este fenómeno.

El memorar *juicioso* no consiste en otra cosa que en una tabla de la *división* de un sistema (por ejemplo, el de Linneo) en el pensamiento; así, de haberse olvidado algo puede encontrarse de nuevo enumerando los miembros que se hayan obtenido; o también una tabla de las *divisiones* de un todo hecho sensible (por ejemplo, de las provincias de un país en un mapa que están al Norte, al

(a) Así es el Abecedario de la Biblia, y la Biblia en Cuadros, o más aún una *Teoría de las Pandectas* representada en cuadros, una caja óptica de un profesor infantil para hacer a sus discípulos todavía más infantiles de lo que eran. De la última puede servir como ejemplo un título de las Pandectas confiado de esa suerte a la memoria; *de heredibus suis et legitimis*. La primera palabra se hacía sensible por medio de una caja con candados; la sengunda, por medio de un cerdo (en latín, *sus*) la tercera, por medio de las dos tablas de Moisés.

Oeste, etc.), porque también para esto se necesita el entendimiento y éste viene recíprocamente en ayuda de la imaginación. Más que nada facilita el recuerdo la *tópica*, esto es, una cuadrícula para conceptos generales, llamados *lugares comunes*, clasificados como se reparten en armarios los libros de una biblioteca con diversas signaturas.

Un arte de la memoria *(ars mnemonica)* en forma de teoría general no existe. Entre los artificios especiales aquí pertenecientes se encuentran las sentencias en verso *(versus memoriales)*: el ritmo contiene una cadencia silábica regular, que sirve de mucho provecho al mecanismo de la memoria.—De los taumaturgos de la memoria, un Pico de la Mirandola, Escalígero, Angel Policiano, Magliabecchi, etc.[1], los polígrafos que llevan en la cabeza como materiales para las ciencias una carga de libros bastante para cien camellos, no hay que hablar despectivamente porque acaso no poseyeran el juicio necesario para poder elegir entre todos estos conocimientos los pertinentes a un empleo adecuado; pues ya es bastante mérito haber acarreado tan copiosamente la materia bruta; aunque otras cabezas tengan que venir después a trabajarla con *juicio (tantum scimus, quantum memoria tenemus)*. Un antiguo[2] decía: «El arte de escribir ha hundido la memoria (en parte la ha hecho superflua)». Algo de verdad hay en esta frase, pues el hombre vulgar retiene por lo común mejor las muchas cosas que se le encargan, mediante el recurso de hacerlas por orden y acordarse de este orden, precisamente porque la memo-

[1] Pico de la Mirandola, neoplatónico del Renacimiento (1463-94); Julio César Escalígero (1484-1558), padre del célebre filólogo Justo Escalígero; Angel Policiano, filólogo florentino (1454-91); Antonio Magliabecchi (1633 a 1714), docto bibliotecario y coleccionista de Florencia.

[2] Platón, *Fedro*, 275 A. (V.)

ria es aquí mecánica y no se inmiscúe ningún raciocinar, mientras que, por el contrario, al sabio a quien le pasan por la cabeza muchos pensamientos extraños, se le escapan por distracción muchos encargos o asuntos domésticos, porque no los ha recogido con bastante atención. Pero estar seguro, gracias al libro de notas en el bolsillo, de encontrar con toda exactitud y sin esfuerzo todo lo que se habría depositado en la cabeza para conservarlo, es una gran comodidad, y el arte de escribir será siempre un arte magnífico, porque aunque no se usase para comunicar el propio saber a los demás, ocupa el lugar de la memoria más extensa y más fiel, cuya falta puede suplir.

La *falta de memoria (obliviositas)*, por el contrario, en que la cabeza, cuantas veces se llena, en igual número se queda vacía, como un tonel agujereado, es un mal tanto mayor. Este mal es a veces inimputable, como en los ancianos, que suelen poder recordar muy bien los acontecimientos de sus primeros años, pero pierden siempre la memoria de lo más reciente. Pero con frecuencia es también el efecto de una distracción habitual, que suele atacar principalmente a las lectoras de novelas. Pues como en esta lectura el propósito es sólo entretenerse por el momento, sabiendo que son meras invenciones, la lectora tiene, por ende, plena libertad para divagar al leer, siguiendo el curso de su imaginación, lo cual distrae naturalmente y hace habitual la *ausencia de espíritu* (falta de atención a lo presente); de esta suerte tiene que debilitarse la memoria inevitablemente.—Este ejercitarse en el arte de matar el tiempo y hacerse inútil para el mundo, lamentándose a continuación, empero, de la brevedad de la vida, es, prescindiendo del espíritu fantaseador que produce, uno de los ataques más demoledores de la memoria.

B) *De la facultad de prever*

§ 35.

Poseer esta facultad interesa más que cualquier otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a que el hombre endereza el empleo de sus fuerzas. Todo deseo encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas es posible. El volver la vista a lo pasado (recordar) se hace tan sólo con el designio de hacer posible la previsión de lo futuro: miramos en torno nuestro en la situación presente para resolver algo o apercibirnos a algo.

La previsión empírica es la *expectativa de casos análogos* y no necesita del conocimiento racional de causas y efectos, sino sólo del recuerdo de los acontecimientos observados según se suceden comúnmente, y las experiencias repetidas producen en esto una cierta habilidad. Cómo serán el viento y el tiempo interesa mucho al navegante y al labrador. Pero no alcanzamos en este punto con nuestras predicciones mucho más que el llamado Calendario del Labrador, cuyas predicciones, cuando por acaso aciertan, se alaban; cuando no aciertan, se olvidan y así conservan siempre algún crédito. Casi se podría creer que la Providencia ha entretejido de intento tan impenetrablemente el juego de los fenómenos atmosféricos a fin de que no fuera tan fácil a los hombres acertar en todo tiempo las medidas pertinentes, sino que se encontrasen obligados a emplear el entendimiento para estar preparados frente a todos los casos.

Vivir al día (sin previsión ni cuidado) no hace, por cierto, mucho honor al entendimiento humano; como le pasa al caraibe, que por la mañana vende su hamaca y por la tarde se encuentra con que no sabe cómo dormirá a la noche. Pero con tal que no se produzca por ello un atentado contra la moralidad, bien se le puede tener a quien esté endurecido contra todos los advenimientos por más feliz que quién siempre está destrozando con turbias perspectivas el placer de vivir. Mas entre todas las perspectivas que el hombre puede tener, es con mucho la más consoladora la de tener motivo en su estado moral presente para tener en perspectiva la perduración y el ulterior progreso hacia una situación todavía mejor. Por el contrario, cuando hace sin duda animosamente el propósito de emprender desde entonces una vida nueva y mejor, pero tiene que decirse a sí mismo: no saldrá nada de esto, porque muchas veces te has hecho esta promesa (en forma de procrastinación) [1], pero siempre la has quebrantado con el pretexto de una excepción por aquella única vez, es éste un estado no consolador de expectativa de casos semejantes.

Pero cuando se trata del destino que pueda cernerse sobre nosotros, no del uso de nuestro libre albedrío, entonces la previsión de lo futuro es, ya presentimiento *(praesensio)*, ya presunción *(praesagitio)*. Lo primero indica como un sentido oculto para lo que todavía no es presente; lo segundo, una conciencia de lo futuro engendrada por la reflexión sobre la ley de la secuencia de los acontecimientos (la ley de causalidad).

Vese fácilmente que todo presentimiento es una quimera, pues ¿cómo se puede sentir lo que todavía no es? Pero si se trata de juicios oriundos de oscuros conceptos referentes a una relación causal, no se trata de presentimientos, sino que cabe desarrollar los conceptos procedentes y poner en claro lo que sea del juicio pensado.— Los presentimientos son en su mayor parte de naturaleza angustiosa; la inquietud, que tiene sus causas *físicas, va delante,* prescindiendo de cuál sea el objeto del temor.

[1] Dejar para mañana (por ejemplo, Cicerón, *Phil.*, 6, 7). (V.)

Pero hay también presentimientos alegres y atrevidos, los de aquellos exaltados que olfatean el cercano descubrimiento de un misterio para el que el hombre no tiene ninguna receptividad en sus sentidos, y creen ver inmediatamente desvelado el presentimiento de lo que como epoptas[1] esperan en una intuición mística.—La segunda cara de los escoceses de la montaña, con que algunos de ellos creen ver a un colgado de un mástil, de cuya muerte pretenden haber recibido la noticia cuando han entrado realmente en el lejano puerto, pertenece también a esta clase de encantamientos.

C) *Del don de adivinar*

§ 36.

Prever, predecir y adivinar diferéncianse en esto: que lo *primero* es el prever según las leyes de la experiencia (por ende, naturalmente), lo *segundo* es el prever contra las leyes de la experiencia conocidas (antinaturalmente), lo *tercero* es o es tenido por inspiración de una causa distinta de la naturaleza (sobrenaturalmente); esta capacidad, porque parece proceder de la influencia de un dios, es la que se llama propiamente *facultad de adivinar* (pues impropiamente llámase también adivinación toda sagaz averiguación de lo futuro).

Cuando se dice de alguien que *predice* este o aquel destino, puede ello indicar una habilidad enteramente natural. Pero de quien presume de tener aquí una vista sobrenatural hay que decir que *penetra lo porvenir*, como los gitanos de origen hindú que llaman al adivinar por la mano *leer los planetas*, o los astrólogos y buscadores de

[1] = videntes, esto es, iniciados en los grandes misterios eleusinos. (V.)

tesoros, a quienes se agregan también los alquimistas, por encima de todos los cuales descuella en la Antigüedad griega la Pythia, en nuestro tiempo el andrajoso chamán siberiano. Las predicciones de los augures y arúspices romanos no tenían tanto el propósito de descubrir lo escondido en el curso de los acontecimientos del universo, cuanto la voluntad de los dioses, a la que conforme a su religión habían de someterse.—Mas el que lo poetas hayan llegado a tenerse *también* por inspirados (o poseídos) y por adivinos *(vates)* y podido gloriarse de tener iluminaciones en sus arrebatos poéticos *(furor poeticus)*, sólo puede explicarse por el hecho de que el poeta no ejecuta con ocio un trabajo encargado, como el orador en prosa, sino que tiene que acechar el momento favorable de su sensibilidad interna que le arrebata, en el cual le afluyen espontáneamente vivaces y enérgicas imágenes y afectos, mientras él se comporta como simplemente pasivo; pues, en efecto, es una observación antigua que al *genio* va mezclada una cierta dosis de locura. En esto se funda también la fe en los oráculos que sospecha existen en los pasajes elegidos al azar de los poetas famosos, movidos como por la inspiración divina *(sortes virgilianae)*[1]: un medio análogo a la cajita mágica de los modernos creyentes, para descubrir la voluntad del cielo; o también la exégesis de los libros sibilinos, que se cuenta notificaban por anticipado a los romanos la suerte de su Estado y que en parte perdieron, ¡desgraciados!, por una avaricia mal empleada[2].

Todas las adivinaciones que anuncian por adelantado el destino ineluctable de un pueblo, el cual es empero

[1] La costumbre de utilizar a Virgilio para este fin estuvo muy difundida en la Edad Media y hasta entrado el siglo XVI. (V.)
[2] Alusión a la leyenda de Tarquino el Soberbio y la Sibila Cumea, relatada por Gelio, I, 19. (V.)

imputable a éste o producido por su *libre albedrío*, encierran, fuera de serle el previo saber *inútil*, porque no puede escapar a aquél, el absurdo de que se piense en medio de esta fatalidad absoluta *(decretum absolutum)* un *mecanismo de libertad*, con que el concepto se contradice a sí mismo.

El colmo de lo absurdo o del engaño en el penetrar el porvenir ha sido el que un loco fuera tenido por un *vidente* (de cosas invisibles), como si por él hablase un espíritu que ocupase el lugar del alma, separada desde largo tiempo de su corporal morada; y que el pobre enfermo mental (o simple epiléptico) pasara por un *energúmeno* (poseído), y cuando se tenía al demonio que le poseía por un espíritu bueno, se le llamase entre los griegos un *mantis* y a su intérprete *profeta*.—Era menester haber agotado la locura para poner en nuestra posesión lo porvenir, cuya previsión tanto nos interesa, saltando todos los pasos que por mediación del entendimiento y gracias a la experiencia pudieran llevar a ello. *O curas hominum!*

No hay, por lo demás, ninguna ciencia de predicción tan segura, y sin embargo, en tan grande medida dilatada, como la de la Astronomía, que anuncia las revoluciones de los cuerpos celestes hasta lo infinito. Pero esto no ha podido impedir que no se haya asociado a ella bien pronto una mística que no quiere hacer dependientes de los acontecimientos los números de las épocas del universo, como la razón demanda, sino a la inversa, los acontecimientos de ciertos números sagrados, y así ha convertido la propia Cronología, una condición tan necesaria de toda Historia, en una fábula.

DE LAS FICCIONES INVOLUNTARIAS EN ESTADO DE SALUD, ESTO ES, DE LOS SUEÑOS

§ 37.

Indagar lo que sean en su constitución natural el sueño, los sueños y el sonambulismo (al cual pertenece el hablar en voz alta durante el sueño) cae fuera del campo de una Antropología pragmática, pues no se pueden sacar de estos fenómenos reglas de *conducta* para el estado en que se sueña; las reglas sólo valen para el que está despierto, que no quiere soñar, sino dormir sin pensar. Y el juicio de aquél emperador griego que condenó a muerte a un hombre que refirió a sus amigos un sueño en que mataba al emperador, alegando que «no lo habría soñado, si no hubiese pensado en ello despierto», es contrario a la experiencia y cruel. «Despiertos, tenemos un mundo común; dormidos, tiene cada cual el suyo»[1].—El soñar parece pertenecer tan necesariamente al dormir, que dormir y morir serían una sola cosa si no sobreviviesen los sueños como una agitación natural, aunque involuntaria, de los órganos internos de la vida, causada por la imaginación. Yo recuerdo muy bien cómo de niño, cuando me echaba a dormir, cansado de jugar, despertaba de repente, en el momento de ir a dormirme, por soñar que me había caído al agua, y a punto de ahogarme, daba una vuelta en círculo, para dormirme en seguida con toda tranquilidad; probablemente porque la actividad de los músculos del pecho en la respiración, que depende por completo de la voluntad, remite, y con la interrupción de la respiración se dificulta el movimiento del corazón, mas de este modo tiene que entrar de nuevo en juego la imaginación, que sueña.—

[1] Heráclito, fragmento 89, Diels. (*T.*)

A esto se debe también el benéfico efecto de los sueños en la llamada *pesadilla (incubus)*. Pues sin esta pavorosa imagen de un fantasma que nos oprime y la excitación de toda la fuerza muscular para colocarse en otra postura, pronto pondría un término a la vida el estancamiento de la sangre. Precisamente por esto parece la naturaleza haber dispuesto las cosas de tal suerte que con mucho los más de los sueños encierran molestias y circunstancias peligrosas; porque semejantes representaciones excitan las fuerzas del alma mucho más que si todo marcha a medida del deseo. Suéñase con frecuencia no poder alzarse sobre los pies o extraviarse, quedarse parado en un discurso o por olvido llevar sobre la cabeza en medio de una asamblea un gorro de dormir en lugar de la peluca, o también que se puede flotar acá y allá, a capricho, por el aire, o se despierta riendo alegremente, sin saber por qué.—Como sea que frecuentemente nos remontemos en sueños a tiempos muy remotos, hablemos con quienes fallecieron hace mucho, nos sintamos tentados a tener todo ello por un sueño, y, sin embargo, nos veamos forzados a tener semejante fantasía por realidad, permanecerá eternamente inexplicado. Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños.

DE LA FACULTAD DE DESIGNAR

§ 38.

La facultad de conocer lo presente, como medio de enlace de la representación de lo previsto, con la de lo pasado, es la *facultad de designar*.—La acción del espíritu en que se realiza este enlace es la *designación*, que también se dice señalar, y de la cual el grado más alto es lo que se llama *distinción*.

Las figuras de las cosas (intuiciones), en tanto se limitan a servir de medios a la representación por conceptos, son los *símbolos*, y el conocimiento por éstos se llama simbólico o *figurado (speciosus)*.—Los *caracteres* no son todavía símbolos; pues pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no signifiquen nada, sino que sólo por asociación conduzcan a intuiciones y a través de éstas a conceptos; de donde que el conocimiento *simbólico* no deba oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*, en el cual el signo *(character)* se limita a acompañar al concepto como guardián *(custos)*, para reproducirle oportunamente. El conocimiento simbólico tampoco se opone, pues, al intuitivo (por intuición sensible), sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo indirectamente, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales puede aplicarse el concepto del entendimiento, para proporcionarle una significación mostrando un objeto.

Quien no puede expresarse nunca sino simbólicamente, tiene todavía en escasa medida conceptos del entendimiento, y la tan admirada viveza de exposición que en sus discursos dejan oír los salvajes (y a veces los llamados sabios en un pueblo todavía rudo) no es nada más que pobreza de conceptos, y, por tanto, de palabras para expresarlos; por ejemplo, cuando el salvaje americano dice: «queremos enterrar el hacha de guerra», quiere esto decir tanto como: queremos hacer la paz; y, de hecho, han de agradecer los antiguos cantos, desde Homero hasta Ossián, o desde un Orfeo hasta los profetas, lo brillante de su dicción, meramente a la falta de medios para expresar sus conceptos.

Tomar los fenómenos reales, presentes a los sentidos,

por un mero *símbolo* de un mundo inteligible escondido detrás (como Swedenborg)[1], es puro *misticismo*. Por el contrario, distinguir en las representaciones de los conceptos referentes a la moralidad, que constituye la esencia de toda religión, por ende, a la razón pura (las llamadas ideas), lo simbólico de lo intelectual (el culto de la religión), la *cobertura*, necesaria y útil durante algún tiempo, de la cosa misma, es *ilustración*; porque en otro caso se trueca un *ideal* (de la razón pura práctica) por un *ídolo* y se falla el fin último.—El hecho de que todos los pueblos de la tierra han empezado con este trueque, y de que si se trata de lo que sus propios maestros han pensado realmente, al redactar sus libros santos, no se deben interpretar éstos simbólica, sino *literalmente*, es indiscutible; porque sería obrar poco honradamente retorcer sus palabras. Pero si no se trata meramente de la *veracidad* del maestro, sino también, y sin duda esencialmente, de la *verdad* de la doctrina, se puede y se debe interpretar ésta como una mera forma simbólica de representación que asocia a aquellas ideas prácticas ciertos usos y solemnidad; de otra suerte se perdería el sentido intelectual que constituye el fin último.

§ 39.

Pueden dividirse los signos en *voluntarios* (artificiales), *naturales* y *portentosos*.

A. A los primeros pertenecen: 1. los *gestos* (mímicos, que, en parte, son también naturales); 2. los *gráficos* (las letras, que son signos de sonidos); 3. las *notas* (musicales); 4. los signos meramente visuales convenidos entre individuos *(cifras)*; 5. los *signos de clase* de los hombres

[1] Espiritista sueco (1688-1772). (V.)

libres honrados con un rango hereditario (blasones); 6. los *signos de servidumbre* de los trajes reglamentados (uniformes y libreas); 7. los *signos honoríficos* (bandas de Ordenes); 8. los *signos infamantes* (estigmas, etc.).—Aquí entran, además, los signos gráficos de la suspensión, de la interrogación o de la emoción, de la admiración (la puntuación).

Toda lengua es designación de los pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es *hablar* consigo mismo (los indios de Otahayte llaman al pensar el lenguaje del vientre), por consiguiente, también *oírse interiormente* (por medio de la imaginación reproductiva). Para el sordo de nacimiento es su hablar un sentimiento del juego de sus labios, lengua y mandíbula, y es apenas posible representarse que al hablar haga algo más que jugar con unos sentimientos corporales, sin tener ni pensar verdaderos conceptos.—Pero tampoco aquellos que pueden hablar y oír se entienden por ello siempre a sí mismos, ni entienden a los demás, y a la deficiencia de la facultad de designar o a su defectuoso empleo (cuando se toman los signos por cosas y viceversa) se debe, principalmente en las cosas de la razón, que hombres que son unos por el lenguaje, disten en los conceptos como el cielo de la tierra; lo que sólo se revela casualmente cuando cada cual obra según el suyo.

B. En segundo término, y por lo que toca a los signos naturales, la relación, en cuanto al tiempo, de los signos con las cosas designadas, es, o *demostrativa*, o *rememorativa*, o *pronóstica*.

El pulso designa al médico el estado febril presente del paciente, como el humo el fuego. Los reactivos descúbrenle al químico las sustancias ocultas que se encuentran en el agua, como la veleta el viento, etc. Si el

rubor delata la conciencia de la culpa, o más bien un delicado sentimiento de honor por tener que soportar aunque sólo sea una sospecha de algo de que habría que avergonzarse, es, en muchos casos, incierto.

Túmulos y mausoleos son signos para recordar a los muertos; lo mismo, o también para perpetua memoria del gran poderío pasado de un rey, las pirámides.—Las capas de conchas en parejas muy apartados del mar, o los agujeros de los fola[1] en las cimas de los Alpes, o los residuos volcánicos donde ahora no brota de la tierra ningún fuego, nos designan el antiguo estado del mundo y fundan una arqueología de la naturaleza; sin duda, no tan intuitiva como las heridas cicatrizadas del guerrero.—Las ruinas de Palmira, Babilonia y Persépolis son elocuentes signos rememorativos de la situación del arte en *antiguos* Estados y tristes muestras del cambio de *todas* las cosas.

Los signos *pronósticos* son los más interesantes de todos, porque en la serie de las mudanzas el presente sólo es un momento y el fundamento determinativo de la facultad apetitiva sólo se fija en lo presente en obsequio a las consecuencias futuras y sólo sobre éstas llama preferentemente la atención.—Respecto de los futuros acontecimientos del universo encuéntrase la más segura prognosis en la Astronomía; pero es infantil y fantástica cuando se representan las constelaciones y las conjunciones y distintas posiciones de los planetas como signos escritos en el cielo, alegóricos de los futuros destinos de los hombres (en la *Astrología indiciaria)*.

Los signos pronósticos naturales de una futura enfermedad o curación o (como la *facies hippocratica*) de la muerte próxima son fenómenos que, fundados en una

[1] Moluscos perforadores que saben hundirse profundamente en el fango, la madera y también en rocas duras. (V.)

experiencia larga y frecuente, pero también en la inteligencia de su conexión como causas y efectos, pueden servir de guía al médico en el tratamiento; análogos son los días críticos. Pero los augurios y el arte aruspicina practicados por los romanos con intención política, eran una superstición consagrada por el Estado para dirigir al pueblo en épocas peligrosas.

C. Tocante a los *signos portentosos* (acontecimientos en que se trastorna la naturaleza de las cosas), son, fuera de aquellos de los cuales ahora no se hace ningún caso (los monstruos engendrados por los hombres o los animales), los signos y portentos celestes, los cometas, los globos de luz que estallan en las alturas del aire, las auroras boreales, incluso los eclipses de sol y de luna, principalmente cuando se juntan varios de estos signos y van acompañados de guerra, peste, etc..., cosas que al gran montón espantado parécenle anunciar el no lejano día del Juicio y el fin del mundo.

APENDICE

Merece señalarse aún aquí un notable juego de que la imaginación hace objeto al hombre, con la confusión de los signos y las cosas, cuando se atribuye a aquéllos una realidad interior, como si éstas tuviesen que regirse por ellos.—Como el curso de la luna en sus cuatro fases (luna nueva, cuarto creciente, luna llena y cuarto menguante) no se divide en números enteros más exactamente que en veintiocho días (y por eso el Zodíaco es dividido por los árabes en las 28 casas de la luna), de los que una cuarta parte importa siete días, el número siete ha logrado una importancia mística, de suerte que también la creación del mundo ha tenido que regirse por él; sobre todo, ya que debe haber (según el sistema

tolemaico) siete planetas como siete notas en la escala, siete colores simples en el arco iris y siete metales.—De aquí han surgido también los años de las edades (7 × 7, y porque 9 es entre los indios también un número místico, 7 × 9, e igual 9 × 9), a cuya conclusión la vida humana estaría en gran peligro, y las setenta semanas (de años = 490 años), no sólo constituyen realmente, en la cronología judeo-cristiana, las divisiones de las más importantes vicisitudes (entre la vocación de Dios a Abraham y el nacimiento de Cristo), sino que determinan también con toda exactitud y, por decirlo así, *a priori*, sus límites, como si no tuviese que regirse la Cronología por la Historia, sino a la inversa, la Historia por la Cronología.

Pero también en otros casos es habitual hacer depender las cosas de los números. Un médico a quien el paciente le envía por sus servicios un regalo, cuando al desenvolver el papel encuentra once ducados, se llena de indignación porque el paciente le haya sustraído un ducado, pues ¿por qué no una docena completa? Quien compre en una almoneda cacharros de porcelana de la misma fabricación, ofrecerá menos si no son una docena completa, y si fuesen trece platos, sólo concedería al decimotercero un valor en tanto le asegura de que, aun cuando se rompiese uno, tendría completo aquel número. Pero como no invita a sus comensales por docenas, ¿qué puede interesarle dar una preferencia a este número par? Un hombre dejó en testamento a su primo once cucharas de plata, y añadió: «por qué no le dejó doce, él lo sabe mejor que nadie» (el joven libertino había metido subrepticiamente en su bolsillo una cuchara de la mesa del primo, el cual lo había observado, pero no quiso afrentarle entonces). Al abrirse el testamento pudo colegirse fácilmente cuál fuera la creencia del testador, pero sólo por el prejuicio admitido de que sólo la docena

es un número completo.—También los doce signos del Zodíaco (número al que por analogía parecen tomados los doce jurados en Inglaterra) han recibido una significación mística semejante. En Italia, Alemania y quizá también en otras partes, tiénese una mesa de justamente trece comensales por ominosa, pues se cree que uno de ellos, cualquiera que sea, morirá al año, así como en una mesa de doce jueces el decimotercio que se encuentre entre ellos no puede ser otro que el delincuente que debe ser juzgado. (Yo mismo me he encontrado una vez a una mesa semejante, donde la dueña de la casa advirtió al sentarse esta circunstancia desagradable e hizo levantarse, disimuladamente, a su hijo, que se encontraba entre los comensales, y le mandó comer en otro cuarto para que no se perturbase la jovialidad).—Pero también la mera magnitud de los números, cuando se tiene bastante de las cosas que designan, suscita admiración, meramente con que al contar no llenen una división decimal (por consiguiente, en sí, arbitria). Así, debe el emperador de la China tener una flota de 9.999 barcos y uno se pregunta, secretamente, al conocer este número: ¿por qué no uno más?, aunque la respuesta pudiera ser: porque este número de barcos es suficiente para sus fines; pero en el fondo no se dirige la intención de la pregunta a los fines, sino meramente a una especie de mística de los números.—Peor todavía, si bien no insólito, es que quien ha reunido a fuerza de tacañería y fraudes una riqueza de 90.000 táleres, no descanse hasta poseer 100.000 completos, sin necesitarlos, y acaso por adquirirlos, si no consigue, al menos merezca la horca.

¡A qué puerilidades no desciende el hombre incluso en su edad madura, cuando se deja llevar por la rienda de la sensibilidad! Vamos a ver ahora cuánto mejor o peor lo hace cuando sigue su camino bajo las luces del entendimiento.

De la facultad de conocer en cuanto fundada en el entendimiento

DIVISION

§ 40.

El *entendimiento* o facultad de *pensar* (de representarse algo por medio de *conceptos*) llámase también la facultad *superior* de conocer (a diferencia de la sensibilidad o facultad *inferior*), porque la facultad de las intuiciones (puras o empíricas) sólo encierra lo individual de los objetos, mientras que la de los conceptos encierra lo universal de las representaciones de los objetos, la *regla* a que tiene que subordinarse el contenido múltiple de las intuiciones sensibles para producir una unidad que lleve al conocimiento del objeto. —*Más eminente* es, pues, sin duda alguna, el entendimiento que la sensibilidad, con la cual, sin embargo, ya los animales sin entendimiento pueden salir del paso en caso necesario, siguiendo sus instintos innatos, como un pueblo sin gobernante; mientras que un gobernante sin pueblo (el entendimiento sin la sensibilidad) no puede hacer absolutamente nada. No hay, pues, entre ambos una pugna jerárquica, aun cuando el uno se intitule superior y el otro inferior.

Pero la palabra *entendimiento* tómase también en una significación particular; en efecto, se subordina el entendimiento, como miembro de una división y con los otros dos miembros de ésta, al entendimiento en la significación más general, y entonces compónese la facultad superior de conocer (considerada *materialiter*, esto es, no por sí sola, sino en referencia al *conocimiento* de los objetos) del *entendimiento*, el *juicio* y la *razón*. —Hagamos ahora algunas observaciones sobre el hombre, en cuanto

al modo como se diferencia el uno del otro en estas dotes de la mente o en su habitual uso o mal uso, primeramente en un alma sana, pero luego también en el caso de la enfermedad mental.

COMPARACION ANTROPOLOGICA DE LAS TRES FACULTADES SUPERIORES DE CONOCER UNAS CON OTRAS

§ 41.

Un entendimiento justo es aquel que no tanto brilla por la multitud de sus conceptos cuanto contiene más bien la facultad y la habilidad de llegar por *adecuación* de ellos al conocimiento del objeto o a la aprehensión de la *verdad*. Muchos hombres tienen en la cabeza numerosos conceptos que vienen a parar todos en una *semejanza* con lo que de aquéllos se quiere oír, pero que no concuerdan con el objeto ni su determinación. Estos hombres pueden tener conceptos de gran extensión, ser incluso hombres de conceptos *rápidos*. El entendimiento justo, que basta para los conceptos del conocimiento vulgar, se dice el *sano* entendimiento (suficiente para andar por casa). Es el que dice con el decurión de Juvenal: *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse, quod Arcesilas aerumnosique Solones*[1]. Compréndese de suyo que el don natural de un entendimiento meramente justo y recto se limitará a sí mismo respecto de la extensión del saber que se le exija, y el dotado con él procederá *modestamente*.

[1] «Lo que sé me basta, no me cuido de ser lo que Arcesilao y los abrumados Solones.»—El pasaje no es de Juvenal, sino de Persio III, 78 y siguientes. (K.)

§ 42.

Cuando por la palabra entendimiento se significa la facultad de conocer las reglas (y así, mediante conceptos) en general, de suerte que comprende en sí la facultad toda *superior* de conocer, no hay que entender por reglas aquellas conforme a las cuales la *naturaleza* guía al hombre en su proceder, como sucede en los animales impulsados por su instinto natural, sino sólo aquellas que el hombre mismo *hace*. Lo que el hombre aprende meramente y confía a la memoria, lo ejecuta de un simple modo mecánico (conforme a las leyes de la imaginación reproductiva) y sin el entendimiento. Un sirviente que ha de hacer meramente un cumplido según una determinada fórmula, no necesita del entendimiento, esto es, no necesita pensar por su cuenta, pero sí cuando en ausencia de su señor haya de cuidar de la administración doméstica de éste, caso en que podrían ser necesarias múltiples reglas de conducta que no pueden prescribirse literalmente.

Un entendimiento *justo*, un juicio *ejercitado* y una razón *profunda* constituyen la extensión toda de la facultad del conocimiento intelctual; principalmente en tanto éste se estima también como aptitud favorable para lo práctico, esto es, para los fines.

Un entendimiento justo es el sano entendimiento en tanto implica la *adecuación* de los conceptos al fin para que se emplean. Así, pues, como la *suficiencia* y la *precisión* reunidas constituyen la *adecuación*, esto es, aquella constitución del concepto en que éste no contiene más, pero tampoco menos, de lo que requiere el objeto (*conceptus rem adaequans*), así es un entendimiento justo la primera y más excelente entre las facultades intelectuales; porque con un *mínimo* de medios da satisfacción a su fin.

La *astucia*, el tener cabeza para la intriga, tiénese

frecuentemente por señal de gran entendimiento, aunque mal empleado; pero es justa y exclusivamente la constitución mental de hombres muy limitados y cosa muy diferente de la inteligencia, cuyo aspecto tiene. Sólo una vez se logra engañar al confiado, lo que más tarde resulta muy perjudicial a la propia intención del astuto.

Al servidor domésico o del Estado sometido a órdenes reglamentadas bástale tener entendimiento; el oficial a quien sólo se les prescribe la regla general para resolver la operación que se le encomienda, y a quien se le confía el decidir por sí mismo lo que se haya de hacer llegado el caso, necesita juicio; el general, que debe considerar los casos posibles y discurrir las reglas mismas para ellos, tiene que poseer razón.—Los talentos requeridos para estas diversas funciones son muy diversos. «*Tal brilla en segunda fila, que se eclipsa en la primera*». (*Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*) [1].

Sutilizar no es tener entendimiento, y, como Cristina de Suecia, hacer ostentación de máximas con las cuales sus hechos estaban en contradicción, no significa poseer una razón.—Pasa aquí como con la respuesta que el conde de Rochester dio al rey de Inglaterra Carlos II, una vez que éste le encontró en postura de profunda meditación y le preguntó: «¿Qué meditáis tan profundamente?»—«Estoy haciendo el epitafio de V. M.»—«¿Qué dice?»—«Aquí yace el rey Carlos II, que en vida habló siempre y no obró nunca como prudente.»

Callar en sociedad, dejando caer sólo de cuando en cuando un juicio perfectamente vulgar, da aire de persona de entendimiento, así como un cierto grado de *rudeza* se toma por *honradez* (por vieja honradez alemana).

---

[1] Voltaire, *Henriade*, vers. 31. (K.)

El entendimiento natural puede aún, por medio de la enseñanza, enriquecerse con muchos conceptos y pertrecharse con reglas; pero la segunda facultad intelectual, a saber, la de discernir si algo es un caso comprendido dentro de la regla o no, el *juicio*, no puede ser *enseñada*, sino sólo ejercitada; de aquí que su desarrollo se llame *madurez* y aquella forma de entendimiento que viene con los años. Es también fácil de comprender que esto no puede ser de otro modo; pues la enseñanza se da comunicando reglas. Si hubiese de haber, pues, enseñanzas para el juicio, tendría que haber reglas generales conforme a las que pudiera discernirse si algo es o no un caso de la regla, lo que implica un regreso hasta lo infinito. Esta es, pues, la forma del entendimiento de la cual se dice que viene con los años, que está fundada en una larga experiencia propia y cuyo juicio busca toda una República francesa en la Cámara de los llamados Ancianos.

Esta facultad, que sólo se dirige a lo factible, a lo adecuado, a lo conveniente (para el juicio técnico, estético y práctico) no es tan brillante como aquella otra que es amplificativa; pues se limita a acompañar al sano entendimiento y a constituir la unión entre éste y la razón.

§ 43.

Si el entendimiento es la facultad de las reglas, y el juicio la facultad de descubrir lo particular como caso de estas reglas, la *razón* es la facultad de derivar de lo universal lo particular y de representarse esto último según principios y como necesario.—Puede explicársela también, pues, por medio de la facultad de *juzgar* y (en sentido práctico) de *obrar* según principios. Para todo juicio moral (por ende también de la religión) necesita el hombre de la razón y no puede apoyarse en las convenciones y usos introducidos.—Las *ideas* son los conceptos de la razón, para los que no puede darse adecuadamente ningún objeto en la experiencia. No son ni intuiciones (como las del espacio y el tiempo), ni sentimientos (como los busca la teoría de la felicidad), dos cosas que pertenecen a la sensibilidad; sino conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca alcanzarla completamente.

Razonar con argucia (sin hacer caso al sano entendimiento) es un empleo de la razón que deja de lado el fin último, en parte por incapacidad, en parte por errar el punto de vista. *Enfurecerse con razón* quiere decir: proceder según principios, en cuanto a la forma de los pensamientos; pero en cuanto a la materia o al fin, aplicar los medios justamente opuestos a éste.

Los *subalternos* no necesitan razonar con argucia, porque el principio según el cual se deba obrar, tiene que serles frecuentemente disimulado, o al menos puede permanecerles desconocido; pero el que manda (un general) necesita poseer una razón, porque no pueden dársele instrucciones para cada caso que ocurra. Es, empero, injusto pedir que el llamado lego (*laicus*) en las cosas de la religión, dado que ésta ha de estimarse como una moral, no se sirva de su propia razón, sino que siga al ordenado *clérigo*, por ende, a una razón extraña; pues en la esfera moral tiene que responder cada uno de sus acciones y omisiones, y el clérigo no tomará, ni siquiera puede tomar sobre sí el dar razón de ellas por su propia cuenta y riesgo.

En estos casos, sin embargo, son propensos los hombres a encontrar más seguridad para su persona en el abstenerse de todo uso propio de la razón y el someterse pasiva y obedientemente a los mandamientos

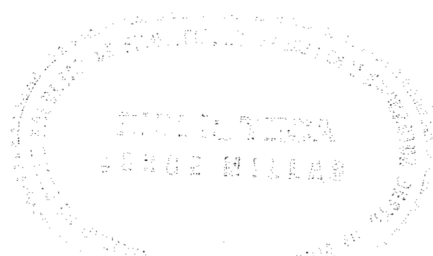
dictados por varones piadosos. Mas no tanto hacen esto por sentimiento de su incapacidad en comprender (pues lo esencial de toda religión es moral, que para todo hombre es evidente de suyo), sino por *astucia* o en parte para poder echar la culpa a otros, si por acaso se errase, en parte y principalmente para evitar con buenos modos aquella cosa esencial (el cambio del corazón), que es mucho más difícil que el culto.

La *sabiduría*, entendida como la idea del uso práctico de la razón con perfecta obediencia a la ley, es reiteradamente pedida del hombre; pero ni siquiera en un grado mínimo puede infundirla otro en él, sino que él tiene que sacarla de sí mismo. El precepto que manda llegar a ella encierra tres máximas conducentes a conseguirlo: 1. pensar por su cuenta, 2. ponerse en el lugar del prójimo (al comunicar con él), 3. pensar en todo tiempo acorde consigo mismo.

La edad en que el hombre llega al pleno uso de su razón puede colocarse con respecto a la *habilidad* (la facultad de obrar con arte en cualquier sentido), aproximadamente hacia los veinte años; con respecto a la *inteligencia* (de emplear para los propios fines a los demás hombres), hacia los cuarenta; finalmente, con respecto a la *sabiduría*, hacia los sesenta; época esta última en la que es más bien la sabiduría *negativa* de comprender todas las locuras de las dos primeras; pudiéndose decir: «Es lástima tener que morir precisamente cuando se acaba de aprender cómo se hubiese debido vivir bien», y siendo hasta este juicio aun raro, ya que la inclinación a la vida se torna tanto más fuerte cuanto menos valor tiene, así en el hacer como en el gozar.

§ 44.

Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (de la regla) es el *juicio*, la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el *ingenio*. La primera se endereza a la observación de diferencias entre lo múltiple en parte idéntico; la segunda, a la identidad de lo múltiple en parte diverso.—El talento más eminente en ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. La facultad correspondiente es la *agudeza (acumen)*, y las observaciones de esta índole dícense *sutilezas*; las cuales, cuando no hacen adelantar el conocimiento, llámanse *agudezas* vacías o *argucias* vanas *vanae argutationes*), y merecen se les impute, si no un uso falso, sí al menos un uso inútil del entendimiento en general.—Así, pues, la agudeza no está ligada meramente al juicio, sino que conviene también al ingenio: sólo que en el primer caso considérase meritoria más bien en obsequio a la *exactitud (cognitio exacta)*; en el segundo, más bien en gracia a la *riqueza* de la buena cabeza. Por esto se llama también al ingenio *florido*; y así como la naturaleza parece realizar en sus flores un juego, mas en sus frutos un negocio, así el talento que se encuentra en el ingenio es estimado como menor en rango (de acuerdo con los fines de la razón) que el que corresponde al juicio. El entendimiento vulgar y *sano* no aspira ni al ingenio, ni a la agudeza, que representan una especie de lujo de la cabeza; antes bien se limita a lo que verdaderamente se necesita.



DE LAS DEBILIDADES Y ENFERMEDADES DEL ALMA RESPECTO A SU FACULTAD DE CONOCER

A) DIVISION GENERAL

§ 45.

Los defectos de la facultad de conocer son o *debilidades* o *enfermedades* del alma. Las enfermedades del alma respecto a la facultad de conocer pueden reducirse a dos géneros principales. El uno dícese [en alemán] la *enfermedad de los grillos* (hipocondría) y el otro es la *perturbación mental* (manía). En la *primera*, el enfermo es perfectamente consciente de que el curso de sus pensamientos no va bien, ya que para dirigir su marcha, detenerla o impulsarla no tiene su razón suficiente poder sobre sí misma. Alegrías extemporáneas y extemporáneas aflicciones, o sea, caprichosos humores, alternan en él como el tiempo, que hay que tomar según resulta.—La *segunda* es un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla propia (subjetiva), pero que es contrario al concordante con las leyes de la experiencia (objetivo).

Respecto a la representación sensible es la perturbación mental o *amencia* o *demencia*. Como trastorno del juicio y de la razón dícese *insania* o *vesania*. Quien en sus imaginaciones descuida habitualmente la confrontación con las leyes de la experiencia (sueña despierto), es un *fantaseador* (cazador de grillos); si lo es con *emoción*, se dice un *entusiasta*. Los inesperados arrebatos del fantaseador dícense *raptos* de la fantasía.

El simple, el tonto, el estúpido, el mentecato y el imbécil no se diferencian del perturbado meramente en el grado, sino en la diversa cualidad de su anormalidad mental, y los primeros no deben ir por su deficiencia al

asilo, esto es, un lugar donde las personas, sin consideración a la madurez y fuerza de su edad, tienen en los menores asuntos de la vida que ser sometidos al orden por la razón ajena.—La demencia con emoción es *frenesí* que puede ser frecuentemente original, pero a la vez acometer involuntariamente, y entonces, como el furor poético, linda con el *genio*; mas un ataque semejante, de afluencia fácil, pero desordenada, de ideas, cuando afecta a la razón, se dice *delirio*. El cavilar sobre una misma idea sin finalidad posible alguna, por ejemplo, sobre la pérdida del cónyuge, que no puede ser llamado de nuevo a la vida, para buscar descanso en el dolor mismo, es *taciturnidad*.—La *superstición* es de asimilar más bien a la *demencia*, el *fanatismo* a la *insania*. Este último enfermo de la cabeza llámase también (con expresión mitigada) un *exaltado*, o bien una cabeza excéntrica [1].

El delirar en estado febril, o el ataque de furia, emparentado con la epilepsia, que a veces se suscita simpatéticamente por obra de una imaginación viva con el mero fijar la vista en un furioso (por lo cual no es de aconsejar a las personas de nervios muy excitables que extiendan su curiosidad hasta las celdas de estos desgraciados), no debe tenerse aún por locura, ya que es pasajero.—En cuanto a lo que se llama [en alemán] un *gusano* (no una enfermedad del alma, pues por él entiéndese habitualmente una melancólica confusión del sentido interno, es las más veces un *orgullo*, lindante con la demencia, de la persona cuya pretensión de que los demás se desprecien a sí mismos en comparación con ella, es justamente contraria a su propia intención (como de loco que es); pues los excita precisamente a atacar su

[1] Para comprender los conceptos relacionados en este párrafo, es necesario tener presente que una misma palabra alemana, *Schwärmerei*, significa fervor, exaltación, fanatismo, delirio. (*T.*)

vanidad de todas las formas posibles, punzándolo y exponiéndolo a la risa a causa de su ofensiva mentecatez.—Más suave es la expresión [alemana] de un *grillo (marotte)* que alguien alimenta en sí: un principio que se dice popular, aunque en ninguna parte encuentra aprobación entre las personas sensatas, por ejemplo, el don de tener presentimientos, o ciertas inspiraciones semejantes al genio de Sócrates, o ciertas influencias fundadas, se dice, en la experiencia, pero sin embargo inexplicables, como simpatía, antipatía, idiosincrasia (*qualitates ocultae*), que le rechina a la persona en la cabeza como un grillo, por decirlo así, y que, sin embargo, ninguna otra puede oír.—La más suave entre todas las transgresiones de los límites del sano entendimiento es el *tema* en que uno *se monta* [*Steckenpferd*, caballo de palo]: el capricho de ocuparse concienzudamente, como con un negocio, en objetos de la imaginación con los que el entendimiento se limita a jugar para entretenerse, o, por decirlo así, una ociosidad atareada. Para las personas viejas que se retiran a descansar y tienen medios de fortuna, es esta disposición de ánimo, que se retrotrae a la infancia sin cuidados, no sólo conveniente a la salud, como un excitante permanente de la fuerza vital, sino también merecedor de simpatía, aunque al par un poco ridículo; empero de suerte que quien es objeto de la risa pueda reír y hacerlo de buen grado.—Entre los jóvenes y las personas atareadas sirve esta caballería de distracción, y los sesudos que censuran con pedante gravedad tan pequeñas e inocentes tonterías merecen la reprensión de Sterne: «Deja a cada cual subir y bajar montado en su tema las calles de la ciudad, *siempre que no te obligue a sentarte a la grupa*»[1].

[1] Sterne, *Tristram Shandy*, libro I, cap. 7, final. (V.)

B) DE LAS DEBILIDADES DEL ALMA EN LA FACULTAD DE CONOCER

§ 46.

El que carece de ingenio es una *cabeza obtusa*. Puede, por lo demás, donde se trata del entendimiento y de la razón, ser una muy buena cabeza; tan sólo no hay que exigirle hacer el poeta, como a Clavio, a quien su maestro de escuela quería mandar ya a aprender a casa del herrero, porque no sabía hacer versos, pero que cuando cayó en sus manos un libro de Matemáticas se hizo un gran matemático[1].—Una cabeza de concepción *lenta* no es ya por ello una cabeza débil, así como la de conceptos *rápidos* tampoco es siempre una profunda, sino frecuentemente muy superficial.

La carencia de juicio *sin ingenio es estupidez*. La misma carencia *con ingenio es ingeniosidad*.—Quien muestra tener juicio en los negocios es *juicioso*. Si además tiene ingenio se dice *inteligente*. El que afecta meramente poseer una de estas cualidades, el que *presume de ingenioso*, lo mismo que el que *presume de inteligente*, es un sujeto asqueroso.—A fuerza de escarmientos se hace uno *avisado*; quien ha ido tanto a esta escuela que puede hacer prudentes a los demás a fuerza de escarmentarlos, es *avispado*.—La *ignorancia* no es estupidez, como suponía una cierta dama a quien un académico le preguntó: «¿Comen los caballos también de noche»?, y que repuso: «¿Como puede un hombre tan sabio ser tan estúpido?» Por lo demás, es prueba de buen entendimiento que el hombre sepa

[1] El jesuita Cristóbal Schlüssel, latinizado *Clavius*, nacido en 1537 en Ramberga, fallecido en 1612 en Roma, relevante matemático, conocido por su participación en la reforma del Calendario hecha por el papa Gregorio XIII (1582). (V.)

simplemente cómo debe preguntar (para ser enseñado ya por la naturaleza, ya por otro hombre).

Simple es el que no puede aprehender mucho con su entendimiento; mas no por esto es estúpido, siempre que no aprehenda erróneamente. Honrado, pero *estúpido* (como algunos dicen injustamente ser los criados pomeranios), es un decir falso y sumamente censurable. Es falso, pues la honradez (cumplimiento del deber por principios) es razón práctica. Es sumamente censurable, porque supone que cualquiera, sólo con que se sintiese diestro para ello, engañaría, y que si no engaña, procede meramente de su incapacidad.—De aquí que los refranes: «No ha inventado la pólvora», «No traicionará a su patria», «No es precisamente un brujo», delatan principios inhumanos; que suponiendo una buena voluntad en las personas que conocemos, no se puede estar seguro; sino sólo cuando son incapaces.—Así, dice Hume, no confía el Gran Turco su harén a la virtud de los encargados de guardarlo, sino a su impotencia (de eunucos).—Ser muy *limitado* respecto a la extensión de los propios conceptos no constituye todavía la estupidez, sino que ésta afecta a la *naturaleza* de estos conceptos (a los principios).—El que haya gentes que se dejan defraudar por zahoríes, alquimistas y vendedores de loterías no debe atribuirse a su estupidez, sino a su mal deseo de hacerse ricos a costa de los demás, sin un esfuerzo proporcionado por su parte. La *picardía*, cuquería y malicia es la habilidad de defraudar a los demás. La cuestión es si el defraudador tiene que ser *más listo* que el que es defraudado fácilmente y este último es el estúpido. El *cándido*, que fácilmente *confía* (cree, da crédito) es llamado también a veces, por ser una fácil presa de granujas, aunque muy injustamente, *necio*, en el refrán: cuando los necios van al mercado, alégranse los vendedores. Es justo y prudente que no confíe nunca más en el

que me ha defraudado una vez, pues es un hombre de principios corrompidos. Mas porque *uno* me haya defraudado, no confiar en ningún otro hombre, es misantropía.—El defraudador es el verdadero imbécil.—Pero ¿y si de un golpe y gracias a un gran fraude ha sabido ponerse en situación de no necesitar más de ningún otro ni de su confianza? En este caso cambia, efectivamente, el carácter bajo el cual *aparece*, pero sólo en este sentido: que en lugar de tornarse el defraudador defraudado de quien todos se *ríen*, se torna el defraudador afortunado, a quien todos *vilipendian*: lo que no es tampoco ninguna ventaja duradera [1].

[1] Los palestinos que viven entre nosotros han incurrido por su espíritu usurero desde el destierro, también en lo que concierne a la gran masa, en la no infundada fama de defraudar a los demás. Parece, es cierto, extravagante imaginarse una *nación* de defraudadores; pero no resulta menos extravagante imaginarse una nación de meros mercaderes, de los cuales con mucho la mayor parte, unidos por una vieja superstición, reconocida por el Estado en que viven, no buscan honores civiles, sino que quieren resarcirse de esta pérdida con las ganancias obtenidas defraudando al pueblo bajo cuya protección se encuentran, e incluso defraudándose entre sí. Ahora bien, esto no puede ser de otro modo en una nación entera de meros mercaderes o miembros no productores de la sociedad (por ejemplo, los judíos de Polonia); por consiguiente, su constitución, sancionada por antiguas leyes, incluso reconocida por nosotros, entre quienes viven (y que tenemos comunes con ellos ciertos libros santos), aunque ellos hagan del dicho «comprador, abre los ojos», el principio supremo de su moral en el trato con nosotros, no puede ser abolida sin inconsecuencia.—En lugar de trazar inútiles planes para moralizar a este pueblo respecto de este punto del fraude y de la honradez, prefiero indicar mi presunción acerca del origen de esta singular constitución (es decir, la de un pueblo de meros mercaderes).—La riqueza ha sido traída en los tiempos más antiguos por el comercio con la India, y desde allí, por tierra, hasta las costas occidentales, del mar Mediterráneo y los puertos de Fenicia (a la que pertenece también Palestina).—Ciertamente pudo tomar el camino por otros muchos lugares, por ejemplo Palmira, en tiempos más antiguos Tiro, Sidón, o con un pequeño salto sobre el mar, por Esiongeber y Elath *, o también por la costa arábiga hacia

* Ambos lugares estaban en el golfo noroeste del mar Rojo, siendo mencionados varias veces en el Antiguo Testamento (p. ej., Núms. 33, 35, Deut. 2, 8, Reyes I, 9, 26 sig., Crón. 8, 17). (V.)

§ 47.

La *distracción* es el estado en que se desvía la atención *(abstractio)* de ciertas representaciones dominantes, repartiéndola entre otras, heterogéneas. Si es deliberada, se dice *disipación*; la involuntaria es *ausencia* de sí propio.

Es una de las debilidades del alma estar aferrado por medio de la imaginación reproductiva a una representación, a la que se ha aplicado una grande o insistente atención, y no poder apartarse de ella, esto es, no poder hacer de nuevo libre el curso de la imaginación. Cuando este mal se hace habitual y dirige a un mismo objeto, puede convertirse en demencia. Estar distraído en sociedad es *descortés*, frecuentemente también ridículo. La jovencita no está habitualmente expuesta a este peligro; tendrían que ocuparse en el estudio. Un criado que al servir a la mesa está distraído, tiene por lo común en la cabeza algo grave, o que se propone, o cuyas consecuencias le preocupan.

Pero *distraerse*, esto es, hacer objeto de una desviación a la imaginación involuntariamente reproductiva, por

---

Gran Tebas y por Egipto hacia aquella costa siria; mas Palestina, cuya capital era Jerusalén, resultaba también muy ventajosa para el comercio de caravanas. Probablemente ha sido el fenómeno de la antigua riqueza salomónica el efecto de esto, y el país en torno ha estado, incluso hasta el tiempo de los romanos, lleno de mercaderes, que después de la destrucción de aquella ciudad, por haber estado ya antes en extenso comercio con otros traficantes de la misma lengua y religión, pudieron difundirse poco a poco con su lengua y su religión por países muy alejados (por Europa), permanecer en conexión y encontrar amparo en los Estados a que se dirigieron, gracias a las ventajas que reportaba su comercio, de suerte que su dispersión por todo el mundo, con su unidad de religión y de lengua, no puede cargarse en absoluto en la cuenta de una *maldición* caída sobre este pueblo, sino que debe considerarse más bien como una *bendición*; sobre todo, ya que su riqueza, contada por el número de los individuos, supera ahora probablemente a la de cualquier otro pueblo del mismo número de personas.

ejemplo, cuando un predicador quiere retener el sermón aprendido de memoria e impedir que le persiga con su rumor en la cabeza, es un procedimiento preventivo de la salud del alma necesario y en parte artificial. Una reflexión insistente sobre un mismo objeto deja como un eco que (igual que la música de un baile, si se prolonga mucho, persigue con su zumbido al que regresa de la fiesta, o igual que los niños repiten sin cesar un mismo *bon mot* a su alcance, sobre todo si suena rítmicamente) que, digo, carga la cabeza y sólo puede suprimirse distrayéndose y aplicando la atención a otros objetos, por ejemplo, la lectura de periódicos.—El *recogerse (collectio animi)* para estar presto a cualquier nueva ocupación, es un restablecimiento del equilibrio de las fuerzas del alma favorable a la salud de la mente. A este fin es la conversación sobre materias que van cambiando —como un juego— el medio más saludable; pero no ha de saltar de una a otra contra la afinidad natural de las ideas; pues entonces se disuelve la reunión, en un estado como el de una mente distraída, confundiéndose cien mil cosas y echándose totalmente de menos la unidad del coloquio, de forma que la mente se encuentra embrollada y necesita de una nueva distracción para deshacerse de ésta.

Vese, por ende, que hay para las personas ocupadas un arte (no vulgar) de distraerse, para recoger fuerzas, que pertenece a la dietética del alma.—Pero cuando se han recogido los pensamientos, esto es, se los ha puesto en disposición de utilizarlos a cualquier fin, no se puede llamar *distraído* al que en un lugar no oportuno, o en inoportuna relación y ocupación con otros, se va insistentemente hacia sus propios pensamientos y no tiene por ello en cuenta las circunstancias, sino que sólo debe reprochársele ausencia de espíritu, lo que en *sociedad* es sin duda algo inoportuno.—No es, pues, un arte vulgar

el de distraerse, sin estar empero jamás distraído; cosa esta última, que, cuando se hace habitual, da al hombre sujeto a este mal el aspecto de un soñador y le hace inútil para la sociedad, pues que sigue ciegamente en su libre juego a su imaginación, no ordenada por la razón.– La *lectura de novelas* tiene, aparte otras varias alteraciones del alma, también esta consecuencia del hacer habitual la distracción. Pues si bien mediante la pintura de caracteres que pueden encontrarse realmente entre los hombres (aun cuando con alguna exageración) da a los pensamientos *conexión* como en una verdadera historia, cuya exposición siempre tiene que ser en cierto modo *sistemática*, permite al propio tiempo a la mente intercalar en la lectura digresiones (es decir, otros acontecimientos que son puras invenciones) y el curso de los pensamientos resulta *fragmentario*, de tal suerte que se deja a las representaciones de un mismo objeto jugar en el alma diseminadas *(sparsim)*, no juntas *(conjunctim)*, en una unidad del entendimiento. El predicador en el púlpito, o el profesor en el aula universitaria, o el fiscal o el abogado, si ha de probar presenca de ánimo en la exposición libre (improvisada), y en rigor también en la narración, necesita probar *tres* atenciones: primeramente, la de mirar a lo que dice *en cada instante*, para representárselo claramente; en segundo término, la de volver la vista a lo que ya *ha dicho*; y en tercer término, la de prever lo que inmediatamente *quiera decir*. Pues si abandona la atención a uno de estos tres puntos, es decir, la de conectarlos en este orden, se distrae a sí mismo y distrae a sus oyentes o lectores, y una por lo demás buena cabeza puede, sin embargo, no alejar de sí el reproche de ser *confusa*.

§ 48.

Un entendimiento en sí sano (sin debilidades del alma) puede, sin embargo, ir acompañado en su ejercicio de debilidades que hagan necesario, o el *aplazamiento* hasta el *desarrollo* y la debida madurez, o la *representación* de la persona por otra en los negocios de naturaleza civil. La imposibilidad (natural o legal) de que una persona, por lo demás sana, use por sí *propia* su entendimiento en los negocios civiles, se llama incapacidad; si ésta se funda en la corta edad, se llama *minoridad*; si descansa en disposiciones legales, con respecto a los asuntos civiles, puede llamarse la incapacidad *legal* o *civil*.

Los *niños* son naturalmente incapaces y sus padres sus tutores naturales. La *mujer* es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural. Pero si vive con él en régimen de separación de bienes, es otra persona.– Pues si bien la mujer tiene por la naturaleza de su sexo capacidad bastante para representarse a sí misma y representar a su marido, cuando se trata de hablar, incluso ante los tribunales (y por lo que concierne a lo mío y a lo tuyo), de suerte que con arreglo a la letra podría ser declarada hasta *supercapaz*, lo cierto es que las mujeres, como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco pueden defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí mismas, sino sólo por medio de un representante, y esta incapacidad legal con respecto a los debates públicos no hace sino tornarlas tanto más poderosas con respecto a la economía doméstica, porque aquí surge el *derecho del más débil*, a respetar y defender el cual se siente el sexo masculino llamado simplemente por su propia naturaleza.

Hacerse incapaz a sí mismo, por degradante que pueda ser, es, sin embargo, muy cómodo, y, naturalmente, no pueden faltar jefes que sepan utilizar esta docilidad del

gran montón (porque éste de suyo se une difícilmente) y presentar como muy grande, incluso como mortal, el peligro de servirse del *propio* entendimiento sin la dirección de otro. Los jefes de Estado llámanse *padres del pueblo*, porque saben mejor que sus *súbditos* cómo puede hacerse a éstos felices; el pueblo, por el contrario, está condenado a una constante incapacidad en aras de su propio mayor bien, y cuando Adán Smith dice injustamente de aquéllos que son sin excepción entre todos los pródigos los mayores[1], refutado queda enérgicamente por las (¡sabias!) leyes suntuarias promulgadas en tantos países.

El *clero* tiene al *laico* rigurosa y constantemente en estado de incapacidad. El pueblo no tiene voz ni voto acerca del camino que ha de seguir para alcanzar el reino de los cielos. No necesita de sus propios ojos humanos para llegar a éste; se le guiará, y aunque se ponen en sus manos unas Sagradas Escrituras, para ver con sus propios ojos, es exhortado al mismo tiempo por sus guías «a no encontrar en ellas nada más que lo que éstos aseguran encontrar en ellas», y por doquiera es el manejo mecánico de los hombres, bajo el gobierno de otros, el medio más seguro de conseguir un orden legal.

Los sabios déjanse, por lo común, gustosos, mantener en estado de incapacidad por sus mujeres en lo concerniente a los asuntos domésticos. Un sabio sepultado bajo sus libros respondió al grito de un criado de que había fuego en una habitación: «Sabéis que semejantes cosas incumben a mi mujer».—Finalmente, puede suceder también, por obra del Estado, que la ya adquirida capacidad de un pródigo traiga tras sí una recaída en la incapacidad civil, cuando después de entrar legalmente

[1] A. Smith: *The Wealth of Nations*, libro II, hacia el final del capítulo III. (K.)

en la mayoría, muestra una debilidad del entendimiento respecto a la administración de sus bienes, que le presenta como un niño o un idiota; pero el juicio sobre esto cae fuera del campo de la Antropología.

§ 49.

Simple (hebes), semejante a un cuchillo o hacha no acerado, es aquel a quien no se le puede enseñar nada, aquel que es incapaz de *aprender*. El que sólo es hábil para imitarse se dice [en alemán] un *pincel*; por el contrario, el que puede ser autor de un producto del espíritu o del arte, una *cabeza*. Totalmente distinta de esto es la *simplicidad* (en oposición a la *artificiosidad)*, de la que se dice: «Un arte perfecto imita a la naturaleza», y a la que sólo se llega tarde; es la facultad de llegar exactamente al mismo fin con ahorro de medios —esto es, sin rodeos—. El que posee este don (el sabio) no es, a pesar se su simplicidad, ningún simple.

Estúpido se dice principalmente del que no puede ser empleado en ningún asunto, porque no posee juicio.

Tonto es el que sacrifica, a fines que no tienen valor, lo que tiene su valor, por ejemplo, la felicidad doméstica al brillo fuera de su casa. La tontería, cuando es ofensiva, se dice *necedad*.—Se puede llamar tonto a alguien sin ofenderle; más aún, puede él decirlo de sí mismo; pero oírse llamar el instrumento de los granujas (según Pope), *necio*, nadie lo sufre con paciencia (a). El *orgullo* es

(a) Cuando se replica a las chanzas de alguien: no sois *prudente*, esto es una expresión algo vulgar para decir: *bromeáis*, o: no sois *juicioso*.—Un hombre juicioso es un hombre que juzga de un modo certero y práctico, pero sin arte. La experiencia puede hacer a un hombre juicioso *prudente*, esto es, diestro en el arte de emplear el entendimiento, pero la *naturaleza* sola puede hacerle juicioso.

necedad, pues, en primer lugar, es *tonto* exigir a otros que se menosprecien en comparación conmigo, y así, me jugarán siempre *tretas* que frustren mi propósito. Pero esto sólo tiene la *risa* como consecuencia. Mas en aquella exigencia hay también una ofensa y ésta causa un merecido *odio*. La palabra *necia*, empleada contra una jovencita, no tiene esta dura significación; porque un varón no cree poder ser ofendido por la vana arrogancia de aquélla. Y así parece la necedad estar meramente ligada al concepto del orgullo de un varón.— Cuando se llama al que se daña a sí mismo (temporal o eternamente) un necio, mezclando, por consiguiente, al desprecio el odio, aun cuando no nos haya ofendido en nada, es menester representarse la necedad como una ofensa contra la humanidad en general, por consiguiente, como ejercida contra otro. Quien obra precisamente en contra de su propio provecho justo, es llamado también, a veces, necio, aun cuando sólo se daña a sí mismo. Arouet, el padre de Voltaire, decía a alguien que le felicitaba por tener unos hijos tan ventajosamente conocidos: «Tengo dos necios por hijos: el uno, es un necio en prosa, el otro, en verso» (el uno se había lanzado al jansenismo y fue perseguido; el otro tuvo que pagar sus poemas burlescos con la Bastilla). En general, el tonto concede un valor mayor de lo que racionalmente debería hacer, a *cosas*; el necio, a *sí mismo*.

El calificar a un hombre de *petulante o fatuo* implica también, en el fondo, el concepto de su *falta de inteligencia* en el sentido de la necedad. El primero es un necio joven; el segundo, un necio viejo; ambos, engañados por granujas o bribones, atrayendo sobre sí el primero la compasión; el segundo, una amarga risa de burla. Un ingenioso filósofo y poeta alemán [1] ha hecho comprensibles los títulos de *fat y sot* (bajo el nombre común *fou)* mediante un ejemplo: «El primero, dice, es un joven alemán que va a París; el segundo es el mismo cuando acaba de regresar de París».

[1] El profesor de Matemáticas en Gotinga y escritor satírico Abr. Gotthelf Kästner (1719-1800). (V.)

La completa debilidad de la mente, que ni siquiera basta al uso animal de la fuerza vital (como en los *cretinos* del cantón de Wallis), o ni siquiera a la mera imitación mecánica de acciones externas posibles a los animales (serrar, cavar, etc.), se llama *idiotez*, y no puede calificarse de enfermedad del alma, sino más bien de falta de alma.

C) DE LAS ENFERMEDADES DEL ALMA

§ 50.

La división superior es, como ya se indicó anteriormente, la división en *enfermedad de los grillos* (hipocondría) y *perturbación mental* (manía). El nombre de la primera se ha sacado de la analogía que tiene con el atender al ruido estridente de un grillo, en el silencio de la noche, que perturba la tranquilidad del alma necesaria para dormir. La enfermedad del hipocondríaco consiste, en efecto, en esto: que ciertas sensaciones corporales internas no tanto descubren un verdadero mal existente en el cuerpo, cuanto más bien se limitan a hacerlo notar, y la naturaleza humana es de tal índole (que el animal no tiene), que es capaz de intensificar o de hacer persistente el sentimiento de ciertas *impresiones* locales prestando atención a ellas; mientras que, por el contrario, una *abstracción*, ya deliberada, ya causada por otras ocupaciones que distraen, hace remitir las impresiones, y si se

torna habitual, desaparecer completamente (a). De este modo viene a ser la hipocondría, o enfermedad de los grillos, la causa de imaginaciones de males corporales de los que el paciente es consciente que son imaginaciones, pero sin que de tiempo en tiempo pueda sustraerse a tenerlas por algo real, o a la inversa, de hacerse de un mal corporal efectivo (como el de la opresión que se siente después de comer cuando se han tomado sustancias flatulentas) imaginaciones de toda clase de graves sucesos exteriores y preocupaciones por sus negocios, las cuales desaparecen tan pronto como ha cesado la flatulencia con el término de la digestión.—El hipocondríaco es un cazador de grillos (fantaseador) de la más lamentable especie; obstinado en no dejar de hablar de sus imaginaciones, y corriendo siempre detrás del médico, que tiene en él su pesadilla y no puede tranquilizarle de otro modo que a un niño (con píldoras de miga de pan en lugar de medicinas); y cuando este paciente, que por tener perpetuos achaques no puede nunca ponerse enfermo, consulta sus libros de Medicina, se hace completamente insoportable, porque cree sentir en su cuerpo todos los males que lee en el libro.—Para caracterizar esta imaginación sirven la extraordinaria jovialidad, el vivo ingenio y la jocunda risa a que este enfermo se siente a veces entregado, siendo, pues, el siempre cambiante juguete de sus humores. El miedo a la idea de la *muerte,* acompañado de una angustia de tipo infantil, alimentada esta enfermedad. Mas quien con viril denuedo no aparte su vista de este pensamiento, no gozará nunca de la vida.

(a) En otra obra he hecho observar que el desviar la atención de ciertas sensaciones dolorosas y el fijarla en cualquier otro objeto arbitrariamente determinado por el pensamiento, es suficiente para desalojar aquéllas hasta el punto de que no pueden desembocar en enfermedad.—La obra aludida es *Del poder del espíritu,* etc. (V.)

Más acá todavía de los límites de la perturbación mental está el *súbito cambio de humor (raptus)*: un inesperado saltar de un tema a otro enteramente distinto que nadie espera. A veces precede a aquella perturbación, de la que es nuncio; pero frecuentemente está ya la cabeza tan trastornada que estos ataques de falta de regla se tornan la regla en él.—El suicidio es, con frecuencia, meramente el efecto de un *arrebato.* Pues el que en la vehemencia de la emoción se corta la garganta, se la deja recoser pacientemente poco después.

La *melancolía [Tiefsinnigkeit]* puede ser también una mera ilusión de ser un desgraciado que se hace el taciturno atormentador de sí propio (inclinado a la pesadumbre). Ella misma no es todavía una perturbación mental, pero puede conducir a ella.—Por lo demás, es una expresión absurda, aunque frecuente, hablar [en alemán] de un matemático *Tiefsinning* (por ejemplo, el profesor Hausen)[1], sin embargo, de que se menta meramente el profundo de pensamiento *[tiefdenkend]*.

§ 51.

El *delirio* del que se halla despierto, pero en estado *febril*, es una enfermedad corporal y necesita de prescripciones médicas. Sólo el delirante en que el médico no percibe estos ataques morbosos, se dice *loco*; la palabra *perturbado* es sólo una expresión mitigada para decir lo mismo. Cuando, pues, alguien ha causado de propósito una desgracia y la cuestión es si recae sobre él por ella alguna culpa, o sea, que tiene que decidirse antes si estaba entonces loco o no, el tribunal no puede enviarle

[1] Cristián Augusto Hausen (1693-1745), profesor de Matemáticas en Leipzig. (V.)

a la Facultad de Medicina, sino que tendría que enviarlo (dada la incompetencia del tribunal) a la de Filosofía. Pues la cuestión de si el acusado estaba al cometer el acto en posesión de su facultad natural de entender y juzgar, es exclusivamente psicológica, y aun cuando una perturbación corporal de los órganos de los sentidos quizá pudiera ser a veces la causa de una transgresión antinatural de la ley del deber (inherente a todo hombre), no han llegado, en general, los médicos y fisiólogos hasta el punto de penetrar tan hondo en la máquina humana que puedan explicar por ella el ataque que impulsa a un acto de crueldad semejante o puedan preverlo (sin anatomía del cuerpo); y una *Medicina forense* es —cuando se trata de la cuestión de si el estado mental del autor era de locura o una resolución tomada con el entendimiento sano— un mezclarse en negocios ajenos, de los que el juez no entiende nada o, al menos, como no perteneciendo a su fuero, tiene que remitirlos a otra Facultad (a).

§ 52.

Es difícil introducir una división sistemática en lo que es esencial e incurable desorden. Tiene también poca

(a) Así, cierto juez, en un caso en que una persona, porque estaba condenada al correccional, mató de desesperación a un hijo, la declaró loca y, por tanto, libre de la pena de muerte.—Pues, decía, quien de falsas premisas infiere conclusiones verdaderas, está loco. Ahora bien, aquella persona admitía por principio que la pena correccional es una infamia inextinguible, peor que la muerte (lo cual es falso), y llegó por el razonamiento, partiendo de esta premisa, al propósito de hacerse merecedora de la muerte.—Por consiguiente, estaba loca y, como tal, había que eximirla de la pena capital.—Sobre la base de este argumento, sería fácil declarar a todos los criminales locos, a los que se tendría que compadecer y curar, pero no castigar.

utilidad ocuparse con ello; porque, como las fuerzas del sujeto no cooperan a ello (como es, por el contrario, el caso en las enfermedades corporales), y, sin embargo, sólo por medio del uso del propio entendimiento puede alcanzarse este fin, tienen que resultar infructuosos todos los métodos curativos en este respecto. Sin embargo, exige la Antropología, aun cuando aquí sólo indirectamente puede ser pragmática, es decir, sólo puede ordenar omisiones, el intentar al menos un esquema general de este abatimiento de la humanidad, tan profundo, pero procedente de la naturaleza. Se puede dividir la locura en general, en la *tumultuosa*, la *metódica* y la *sistemática*.

1. *Amencia* es la incapacidad de poner las representaciones en la conexión necesaria siquiera para que sea posible la experiencia. En los manicomios es el sexo femenino, por su locuacidad, el más sujeto a esta enfermedad, es decir, a hacer en lo que refieren tantos injertos de su viva imaginación, que nadie comprende lo que propiamente quieren decir. Esta primera locura es la *tumultuosa*.

2. *Demencia* es aquella perturbación mental en que todo lo que refiere el loco es, sin duda, conforme a las leyes formales del pensar, que hacen posible una experiencia, mas a causa de una falsa imaginación plástica se tienen por percepciones representaciones facticias. De esta especie son aquellos que creen tener por todas partes enemigos en torno suyo; que consideran todos los gestos, palabras o cualesquiera otras acciones indiferentes de los demás como dirigidas a ellos y como lazos que se les tienden.—Estos enfermos son en su desgraciado desvarío tan sagaces frecuentemente en interpretar lo que los demás hacen sin preocuparse como hecho con vistas a ellos, que, sólo con que los datos fuesen ciertos, habría que tributar toda suerte de honores a su entendimiento.—Yo no he visto nunca que alguien se haya

curado de esta enfermedad (pues es una disposición especial para enfurecer con razón). Sin embargo, no deben contarse entre los imbéciles de asilo; porque, preocupados sólo de sí mismos, se limitan a aplicar su presunta astucia a su propia conservación, sin poner en peligro a los demás, por lo cual, no necesitan ser encerrados para mayor seguridad. Esta segunda locura es la *metódica*.

3. *Insania* es un juicio perturbado, con lo que la mente es engañada por analogías que se confunden con conceptos de cosas semejantes entre sí, y de esta suerte la imaginación desarrolla un juego semejante al del entendimiento, enlazando cosas incongruentes y presentándolas como el universal bajo el que estaban contenidas estas últimas representaciones. Los enfermos psíquicos de esta especie están las más de las veces muy satisfechos, inventan de un modo absurdo y se complacen en la riqueza de una tan extendida parentela de conceptos en su opinión perfectamente congruentes. El demente de esta especie es incurable, porque, como la poesía en general, es creador y entretenido por su polifacetismo. Esta tercera locura es ciertamente metódica, pero sólo *fragmentaria*.

4. *Vesania* es la enfermedad de una *razón* perturbada.—El enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávido principios que puedan dispensarse totalmente de la piedra de toque de ésta, se figura concebir lo inconcebible.—El descubrimiento de la cuadratura del círculo, del movimiento continuo, la revelación de las fuerzas suprasensibles de la naturaleza y la comprensión del misterio de la Trinidad están a su alcance. Es el más pacífico de todos los moradores del manicomio y el más alejado de los ataques furiosos, a causa del hermetismo de su especulación; en su plena autosuficiencia deja de ver todas las dificultades de la investigación.—Esta cuarta especie de la locura podría llamarse la *sistemática*.

Pues en esta última especie de perturbación mental no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una *positiva sinrazón*, esto es, *otra regla*, una posición enteramente diversa a que el alma se desplaza, por decirlo así, y desde la cual ve de otro modo todos los objetos, y saliendo del *sensorius communis*, que se requiere para la unidad de la *vida* (animal), se encuentra desplazado a un lugar alejado de él (de donde la palabra *Verrückung* [remoción y locura]); como un paisaje de montañas, dibujado a vista de pájaro, induce a hacer sobre el paraje un juicio enteramente distinto que si se contempla desde la llanura. Sin duda que el alma no se siente ni ve en otro punto (pues no puede percibirse a sí misma localizada en el espacio sin cometer una contradicción, ya que entonces se intuiría como un objeto de su sentido externo, cuando sólo puede ser para sí misma objeto del sentido interno); pero con ello se explica, lo mejor que se puede, la llamada locura. Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal.

Por el contrario, muestra el intento de observarse a sí mismo en un estado cercano a la locura y producido voluntariamente por medios físicos para, gracias a esta observación, comprender mejor el involuntario, razón bastante para indagar las causas de los fenómenos. Pero es peligroso hacer experimentos con el alma y ponerla enferma hasta cierto grado para observarla e indagar su

naturaleza a través de los fenómenos que pudieran presentarse.—Así, quiere Helmont[1] haber percibido después de ingerir cierta dosis de napel (una raíz venenosa), una sensación como si *pensase con el estómago.* Otro médico fue aumentando poco a poco la dosis de alcanfor que le pareció como si todo fuese en la calle un gran tumulto. Varios han experimentado en sí propios con el opio tanto tiempo que cayeron en debilidad mental cuando dejaron de seguir empleando este medio de avivar los pensamientos.—Una demencia artificial pudiera tornarse fácilmente verdadera.

OBSERVACIONES SUELTAS

§ 53.

Con el desarrollo del germen hasta la reproducción evoluciona al par el germen de la locura; ésta es también hereditaria. Es peligroso buscar mujer en familias en que haya habido aunque sólo sea un sujeto semejante. Pues por muchos que sean los hijos de un matrimonio que permanezcan preservados de esta triste herencia, por salir, por ejemplo, todos al padre o a sus abuelos y bisabuelos, sólo con que la madre haya tenido en su familia un hijo loco (aunque ella misma esté libre de este mal), aparece alguna vez en este matrimonio un hijo que sale a la familia materna (como se puede observar también por el parecido físico) y que ha *heredado* la perturbación mental.

Se pretende con frecuencia poder indicar la causa accidental de esta enfermedad, de suerte que habría que

[1] Sobre Juan Bautista van Helmont (1578-1664), cf. K. Vorländer: *Historia de la Filosofía,* I, traducción española. (V.-T.)

representársela como no hereditaria, sino adquirida y como si el desgraciado tuviese la culpa de ello. «Se ha vuelto loco por *amor*», se dice del uno; del otro: «se volvió loco de *orgullo*»; de un tercero incluso: «enloqueció a *fuerza de estudiar*».—El enamorarse de una persona, de condición que pedirla en matrimonio es la mayor necedad, no ha sido la causa, sino el efecto de la locura, y por lo que afecta al orgullo, el exigir un hombre insignificante a otros que se doblen ante él y se avergüencen de *pavonearse* frente a él, *presupone* una locura, sin la cual no habría incurrido en semejante comportamiento.

Por lo que afecta al *a fuerza de estudiar*[1], no es nada necesario poner en guardia a los jóvenes contra este peligro. La juventud antes necesita aquí de las espuelas que de la rienda. El más violento y sostenido esfuerzo en este punto puede *fatigar* la mente, de suerte que el hombre llegue a aborrecer la ciencia; pero no puede *perturbarla* donde no estaba ya de antemano echada a perder y había, de consiguiente, gusto por los libros místicos y las revelaciones que se elevan por encima del sano entendimiento humano. A este orden de cosas pertenece también la propensión a dedicarse totalmente a la lectura de los libros que han obtenido una cierta consagración, meramente por su letra y sin tener en cuenta su contenido moral, para lo que un cierto autor inventó la expresión: «está loco de tinta».

Si hay una diferencia entre el frenesí general *(delirium*

[1] Es un fenómeno habitual que los comerciantes, *a fuerza de comerciar*, se pierdan en grandes planes superiores a sus fuerzas. Mas los padres previsores no necesitan temer para nada la extremosidad en la aplicación de sus hijos (siempre que su cabeza estuviese, por lo demás, sana). La naturaleza previene toda sobrecarga en el saber simplemente haciendo que al estudiante le repugnen las cosas con las cuales se ha roto la cabeza y que ha empollado en vano.

generale) y el que se refiere a un objeto determinado *(delirium circa obiectum)*, es cosa que dudo. La *sinrazón* (que es algo positivo, no mera falta de razón) es exactamente, lo mismo que la razón, una mera *forma* a que los objetos pueden adaptarse, y ambas se refieren, pues, a lo universal. Ahora bien, lo que al *exteriorizarse* la disposición para la locura (que sucede por lo común súbitamente) venga primero a las mientes (la *materia* con que casualmente se topa y sobre la cual se disparata después), eso es sobre lo que el loco delira preferentemente en adelante; porque debido a la novedad de la impresión persiste más intensamente en él que cuanto sobreviene con posterioridad.

También se dice de aquel a quien se le ha escapado algo de la cabeza: «ha rebasado la línea», exactamente como si un hombre que traspasase por primera vez la línea media del trópico estuviese en peligro de perder el entendimiento. Pero esto es sólo una mala inteligencia. Lo que se quiere decir es sólo que el necio que espera pescar oro de una vez y sin largo esfuerzo haciendo un viaje a las Indias, esboza ya aquí su plan de necio; pero durante su ejecución crece el juvenil frenesí, y a su regreso, aunque la fortuna le haya sido favorable, se muestra desarrollado en toda su integridad.

La sospecha de que no anda bien la cabeza de alguien cae ya sobre el que *habla alto* consigo mismo o es sorprendido *gesticulando* en la soledad de su cuarto. —Más todavía si se cree favorecido de inspiraciones o visitado por seres superiores y en conversación y trato con ellos, mas no precisamente cuando concede que otros varones santos sean acaso capaces de tener estas intuiciones suprasensibles, pero no se figura elegido él para ello, ni siquiera confiesa desearlo y, así, se exceptúa.

El único síntoma universal de la locura es la pérdida

del *sentido común* y el *sentido privado lógico* que lo reemplaza, por ejemplo, cuando una persona ve en pleno día sobre su mesa una luz encendida que otra persona presente no ve, o cuando oye una voz que ninguna otra oye. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos *aislemos* con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada. De aquí que la prohibición de los libros que aspiran meramente a exponer opiniones teoréticas (principalmente si no tienen ninguna influencia sobre las acciones y omisiones legales), ofenda a la Humanidad. Pues se nos despoja con ello, si no del único, empero del mayor y más fácil medio de corregir nuestros *propios* pensamientos, lo que se hace exponiéndolos públicamente para ver si se ajustan al entendimiento ajeno; porque en otro caso se tendría algo meramente subjetivo (por ejemplo, el hábito o la inclinación) con facilidad por objetivo; como que justamente en esto consiste la pura apariencia, de la que se dice que engaña, o más bien, por la cual se es inducido a engañarse a sí mismo en la aplicación de una regla.— Aquel que no se vuelve en ningún caso a esta piedra de toque, sino que se le mete en la cabeza reconocer por válido el sentido privado sin o incluso contra el sentido común, está expuesto a que los pensamientos le hagan víctima de un juego en que no se vea, proceda ni juzgue en un mundo común con los demás, sino (como en los sueños) en un mundo propio y aislado.—A veces puede estar meramente en las expresiones con que una cabeza por lo demás clara pretende comunicar sus percepciones exteriores a los demás, el que parezcan no concordar con el principio del sentido común y la persona persevere en el suyo. Así tenía el ingenioso autor de *Oceana*, Harring-

ton[1], la manía de que su piel emitía efluvios en forma de moscas. Pero éstas pueden haber sido acciones eléctricas sobre un cuerpo sobrecargado con esta materia, de lo que se pretende haber tenido experiencia también en otros casos, y Harrington puede haber querido quizá indicar sólo una analogía de lo que experimentaba con esta emisión, no que viese moscas.

La locura con manifestaciones de *furor (rabies)*, de una emoción de ira (contra un objeto verdadero o ficticio), que hace insensible para todas las impresiones del exterior, es sólo una variedad de la perturbación, que frecuentemente parece más espantosa de lo que es por sus consecuencias, y que, como el paroxismo de una enfermedad febril, no radica tanto en el alma, cuanto es excitada más bien por causas materiales, y puede ser cortada muchas veces por el médico con *una* droga.

DE LOS TALENTOS EN LA FACULTAD DE CONOCER

§ 54.

Por *talento* (don natural) entiéndese aquella superioridad de la facultad de conocer que no depende de la instrucción, sino de las disposiciones naturales del sujeto. Son el *ingenio productivo (ingenium strictus s. materialiter dictum)*, la *sagacidad* y la *originalidad* en el pensar (el genio).

El ingenio es ya el *ingenio comparativo (ingenium comparans)*, ya el *ingenio argüitivo (ingenium argutans)*. El ingenio

[1] James Harrington (1611-77) cayó, a consecuencia de una dosis demasiado fuerte de guayaco, en un delirio en que afirmaba que sus espíritus vitales se evaporaban en forma de pájaros, moscas, grillos. (K.)

asimila representaciones heterogéneas que frecuentemente están muy distantes entre sí según la ley de la imaginación (de la asociación), y es una peculiar facultad de asimilación que pertenece al entendimiento (como facultad de conocimiento de lo universal), en cuanto subsume los objetos bajo géneros. Necesita además del juicio para determinar lo particular bajo lo universal y aplicar la facultad de pensar al *conocer*.— Ser *ingenioso* (hablando o escribiendo) no puede aprenderse por medio del mecanismo de la escuela y su disciplina, sino que pertenece, como un talento especial, a la *liberalidad* de la sensibilidad en la recíproca comunicación de pensamientos *(veniam damus petimusque vicissim)*; a una propiedad del entendimiento en general difícil de explicar —a su *afabilidad*, por decirlo así— que contrasta con el *rigor* del juicio *(iudicium discretivum)* en la aplicación de lo universal a lo particular (de los conceptos de los géneros a los de las especie), como aquella que *limita* tanto la facultad de asimilación cuanto la propensión a ésta.

DE LA DIFERENCIA ESPECÍFICA ENTRE EL INGENIO COMPARATIVO Y EL INGENIO ARGÜITIVO

A) DEL INGENIO PRODUCTIVO

§ 55.

Es agradable, atractivo y regocijante encontrar semejanzas entre cosas heterogéneas, y así, por lo que al ingenio hace, dar al entendimiento materia para hacer universales sus conceptos. El juicio, por el contrario, que limita los conceptos y contribuye más a su corrección que a su ampliación, es, sin duda, mencionado y

recomendado con todos los honores, pero grave, riguroso y, respecto de la libertad de pensar, restrictivo, por lo cual no es atrayente. Las acciones y omisiones del ingenio comparativo son más que nada un juego; las del juicio, más un asunto serio.—Aquél es mas bien una flor de la juventud; éste, más bien un fruto maduro de la edad.—El que une ambos en un producto del espíritu en grado eminente es *perspicaz*.

El ingenio se perece por las *ocurrencias*; el juicio pugna por las *ideas*. La circunspección es una *virtud de burgomaestre* (la de guardar y administrar la ciudad bajo el mando supremo del castillo según leyes dadas). Por el contrario, zanjar las cuestiones de un modo *atrevido (hardi)*, dejando a un lado las objeciones del juicio, érale computado como un mérito por sus compatriotas al gran autor del sistema de la naturaleza, Buffon, aunque como obra de audacia se parece bastante a la frivolidad.—El ingenio tiende más bien a lo *picante*; el juicio, a lo *nutritivo*. La caza de *frases ingeniosas (bons mots)*, como aquellas de que hace ostentación el abate Trublet[1], que llevó su ingenio hasta el tormento, hace cabezas livianas o repugna justamente a las sólidas. El ingenio es fecundo en inventar *modas*, esto es, reglas de conducta que se admiten y agradan sólo por la novedad, mas antes de convertirse en *uso*, se truecan por otras formas que no son menos pasajeras.

El ingenio de los juegos de palabras es *hueco*; vacua cavilosidad (micrología) del juicio, *pedante*. Ingenio *humorístico* se dice aquel que brota del gusto de la cabeza por la *paradoja*, en que por detrás del tono afable de la simplicidad brilla la malicia (astuta) de exponer a alguien (o una opinión suya) a la risa, realzando con aparentes

[1] Nicolás Charles Joseph Trublet (1607-1770), en sus *Essais sur divers sujets de littérature et de morale.* (K.)

elogios lo contrario de lo plausible (mofa o befa), por ejemplo, «el arte de Swift para arrastrarse en poesía»[1], o el *Hudibras* de Butler[2]; este ingenio, consistente en hacer lo despreciable todavía más despreciable por medio del contraste, es muy regocijante por la sorpresa que produce lo inesperado; pero, sin embargo, no es nunca más que un *juego* y un ingenio ligero (como el de Voltaire); por el contrario, el que instituye principios verdaderos e importantes bajo su vestimenta (como Young en sus sátiras)[3], puede llamarse un ingenio grave, porque es un *asunto serio* y suscita más admiración que regocijo.

Un *refrán (proverbium)* no es una *frase ingeniosa (bon mot)*, pues es un fórmula que se ha hecho común y expresa un pensamiento que se propaga por imitación, y sólo en la boca del primero puede haber *sido* una frase ingeniosa. Hablar en refranes es, por ende, el lenguaje de la plebe y demuestra la total falta del ingenio en el trato con el mundo más refinado.

La profundidad no es, sin duda, cosa de ingenio; pero en tanto éste puede ser por obra de las imágenes que supende de los pensamientos un vehículo o una cobertura para la razón y su manejo, para sus ideas prácticas morales, cabe representarse un ingenio profundo (a diferencia del superficial). Como una de las sentencias dignas de admiración, según se dice, de Samuel Johnson sobre las mujeres, cítase ésta de la vida de Waller[4]:

[1] Περί βαθους *s. Anti-sublime. Das ist: D. Swifts neueste Dichtkunst, oder Kunst, in der Poesie zu kriechen. aus dem Englischen ins Deutsche übersetz*, Leipzig, 1733. (V.)

[2] *Hudibras*, le poema satírico, muy leído en su tiempo, del realista Samuel Butler (1612-80) contra los puritanos de la época de la revolución inglesa. (V.)

[3] Edward Young (1684-775) publicó en 1725-27 siete sátiras bajo el título *The universal passion.* (K.)

[4] El poeta inglés Samuel Johnson (1708-94) escribió una biografía del poeta Edmundo Waller. (K.)

«Alababa sin duda a muchas con las que hubiese temido casarse, y quizá se hubiese casado con una que se habría avergonzado de alabar»[1]. El juego de la antítesis constituye aquí todo lo digno de admiración; la razón no gana nada con ello.—Pero allí donde se trataba de cuestiones disputadas por la razón, no pudo su amigo Boswell extraer una sola sentencia que delatase el menor ingenio, a pesar de buscarlas tan incesantemente como en un oráculo; sino que todo cuanto exponía sobre los escépticos en materia de religión, o sobre el derecho de un gobierno, o simplemente sobre la libertad humana en general, venía a parar por obra del despotismo en sentenciar que en él era natural y estaba arraigado por haberse dejado corromper de los aduladores, en una vulgar grosería que sus adoradores gustan de llamar rudeza (a), pero que demostraba su gran incapacidad para unir el ingenio con la profundidad en un mismo pensamiento.—También parecen haber apreciado bien su talento los hombres de influencia, que no dieron oído a sus amigos cuando le propusieron para miembro excepcionalmente apto del Parlamento.—Pues el ingenio que basta para componer el diccionario de una lengua[2], no por ello alcanza a despertar y avivar las ideas de la razón que son necesarias para entender de asuntos importantes.—La *modestia* entra de suyo en el ánimo del que se ve llamado a éstos, y desconfianza en sus talentos

[1] Esta y las siguientes anécdotas de Johnson se encuentran en su biografía, por James Boswell (1740-1795), 1790. (V.)

(a) Boswell refiere que una vez que un cierto lord deploraba en su presencia que Johnson no hubiese recibido una educación más fina, dijo Baretti: «No, no, milord. Hubiesen hecho con él lo que hubiesen querido, siempre habría seguido siendo un oso.» «¿Acaso un *oso danzante*?», dijo el otro, lo que un tercero, amigo suyo, pensó mitigar diciendo: «*No tiene del oso nada mas que la piel*».

[2] La obra más conocida de Johnson era un diccionario inglés (1745.55). (V.)

para no resolver por sí solo, sino tomar también en consideración los juicios ajenos (si bien sin que se note), era una cualidad que no hizo mella nunca en Johnson.

B) DE LA SAGACIDAD O DEL DON DE INVESTIGACION

§ 56.

Para descubrir algo (que yace oculto en nosotros mismos o en otra parte) es menester en muchos casos un talento especial, saber cómo se debe buscar, un don natural de *juzgar anticipadamente (iudicium praevium)* dónde pudiera encontrarse la verdad, de seguir el rastro de las cosas y de utilizar las menores señales de parentesco para descubrir o inventar lo buscado. La lógica de las escuelas no nos enseña nada sobre esto. Pero un Bacon de Verulamio dio en su Organo un brillante ejemplo del método con que mediante la experimentación puede descubrirse la escondida constitución de las cosas naturales. Mas incluso este ejemplo no basta para enseñar cómo buscar con fortuna según reglas determinadas, pues es menester siempre empezar suponiendo algo (partir de una hipótesis) de dónde emprender la marcha, y esto ha de hacerse, según principios, siguiendo ciertos indicios, lo cual implica justamente la manera de olfatear éstos. Pues intentarlo a ciegas, al buen tuntún, como cuando se tropieza con una piedra y se encuentra un escalón de bronce que descubre un pasadizo de bronce, es un mal método para investigar la naturaleza. Sin embargo, hay gentes de un talento que les hace dar con el rastro de los tesoros del conocimiento, sin haberlo aprendido, como si tuviesen en la mano la varita de las virtudes; por lo cual tampoco pueden enseñar a los demás, sino sólo hacerlo delante de ellos, ya que es un don de la naturaleza.

C) DE LA ORIGINALIDAD DE LA FACULTAD DE CONOCER O DEL GENIO

§ 57.

Inventar algo es muy otra cosa que *descubrir* algo. Pues la cosa que se *descubre* se supone existir ya antes, sólo que todavía no era conocida, por ejemplo, América antes de Colón; pero lo que se *inventa*, por ejemplo, la *pólvora*, no era conocido antes del artista (a) que lo hizo. Ambas cosas pueden ser un mérito. Pero se puede *encontar* algo que no se busca (como el alquimista que encontró el fósforo) [1], y esto no es ningún mérito.—El talento de inventar se llama el *genio*. Pero este nombre se adjudica exclusivamente a un artista, o sea, a aquel que sabe *hacer* algo, no al que meramente conoce y *sabe* mucho; pero tampoco se adjudica a un artista meramente imitador, sino al que tiende a producir *originalmente* sus obras; en fin, tampoco a éste sino cuando su producto es *magistral*, esto es, cuando merece ser citado como ejemplo.—Así, pues, el genio de un hombre es «la magistral originalidad de su talento» (respecto de esta o aquella especie de producos artísticos). Pero también se llama genio a la cabeza que tiene disposición para esto; entonces esta palabra no significaría meramente el don natural de una persona, sino también la persona misma.—Ser genio en muchos sectores es ser un genio *vasto* (como Leonardo de Vinci).

(a) La pólvora había sido empleada ya largo tiempo antes del monje Schwarz, en el sitio de Algeciras, y su invención parece corresponde a los chinos. Pero puede ser también que aquel alemán, habiéndole venido a las manos esta pólvora, hiciese ensayos de análisis de ella (por ejemplo, disolviendo el nitro, decantando el carbón y quemando el azufre) y así la *descubriese*, aunque no la *inventase*.—Kant ha sacado estas noticias probablemente de un artículo de Gramm «Sobre la pólvora», en el *Allg. Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften* (1755), V, 230 y 232. (V.)

[1] Un alquimista de Hamburgo, llamado Brand, obtuvo en 1669, por destilación de la orina, fósforo, que llamó «fuego frío». (V.)

El verdadero campo del genio es el de la imaginación, porque ésta es creadora y se halla menos sujeta que otras facultades a la compulsión de las reglas, por lo mismo, es tanto más capaz de originalidad.—El mecanismo de la instrucción, por forzar en todo tiempo al discípulo a la imitación, es ciertamente perjudicial a la germinación de un genio, a saber, en lo tocante a su originalidad. Todo arte necesita, sin embargo, de ciertas reglas mecánicas fundamentales, a saber, de la adecuación del producto a la idea básica, esto es, la *verdad* en la exposición del objeto que se piensa. Esto tiene que aprenderse con rigor escolástico y es ciertamente un efecto de la imitación. Pero libertar también de esta compulsión a la imaginación y dejar al peculiar talento proceder incluso contra la naturaleza, sin regla, y *delirar*, daría acaso una locura original, pero que no sería sin duda ejemplar y, por ende, tampoco podría ser contada como genio.

El *espíritu* es el principio *vivificador* del hombre. En la lengua francesa llevan el *espíritu* y el *ingenio* un mismo nombre, *esprit*. En alemán es de otro modo. Se dice de un discurso, una obra, una dama de una reunión, etc.: es hermosa, pero no tiene espíritu. La provisión de ingenio no basta aquí; pues puede repugnarse incluso el ingenio, porque su acción no deja detrás nada permanente. Para que de todas las mencionadas cosas y personas pudiera decirse que tienen espíritu, necesitarían suscitar un *interés*, y suscitarlo por medio de *ideas*. Pues esto pone en movimiento a la imaginación, que ve delante de sí un gran espacio libre para semejantes conceptos. Como sería, pues, si expresásemos la palabra francesa *génie* con *las alemanas espíritu peculiar*; que nuestra nación déjase persuadir, los franceses tendrían una palabra para ello procedente de su propia lengua, análogamente nosotros

no la tendríamos en la nuestra, sino que tendríamos que tomarla prestada de ellos, mientras que ellos mismos la han tomado prestada de la latina (*genius*), la cual no significa otra cosa que un espíritu peculiar.

Mas la causa por la cual la originalidad magistral del talento se designa con este nombre *místico* es que quien tiene este talento no puede explicarse sus explosiones o no puede hacerse comprensible a sí mismo cómo llega a tener un arte que no ha podido aprender. Pues la *invisibilidad* (de la causa de un efecto) es un concepto secundario del espíritu (el *genio* que se asoció al talentoso ya desde su nacimiento), cuya inspiración se limita a seguir, por decirlo así. Pero las fuerzas del alma necesitan moverse en este punto armoniosamente por medio de la imaginación, porque en otro caso no se avivarían, sino que se perturbarían mutuamente, y esto tiene que hacerse por medio de la *naturaleza* del sujeto; que es por lo que también se puede llamar genio al talento «por medio del cual la naturaleza da su regla al arte».

§ 58.

Si al mundo le ha ido en conjunto singularmente bien gracias a los grandes genios, porque inician frecuentemente nuevos caminos y abren nuevas perspectivas, o si son las cabezas mecánicas, aun no haciendo época, las que con su entendimiento de todos los días, que progresa lentamente a compás y medida de la experiencia, más han contribuido al desarrollo de las artes y las ciencias (pues si ninguna de ellas suscitó la admiración, tampoco sembró ningún desorden), puede quedar sin decidir aquí.—Pero hay un golpe de ellos, llamados *hombres de genio* (mejor sería monos del genio) que se ha metido bajo aquel estandarte que ostenta el lema de las cabezas

extraordinariamente favorecidas por la naturaleza, declara que el trabajoso aprender e indagar es propio de chapuceros, y pretende haber conjurado de un golpe el espíritu de toda ciencia y suministrarlo, concentrado y enérgico, en pequeñas dosis. Este golpe de gente, como el de los saludadores y charlatanes, es muy nocivo a los progresos de la cultura científica y moral, cuando se despacha a su gusto sobre la religión, los asuntos públicos y la moral, como podría hacer el consagrado o el soberano, desde la cátedra de la sabiduría, en tono concluyente y sabiendo encubrir la pobreza de su espíritu. ¿Qué otra cosa cabe hacer contra él que reír y proseguir pacientemente el camino con diligencia, orden y claridad, sin hacer caso de semejantes malabaristas?

§ 59.

El genio parece también tener en sí diversos gérmenes originales y desarrollarlos diversamente, según la diversidad de la nación y del suelo en que ha nacido. Está entre los alemanes más bien en las *raíces*, entre los italianos en la *copa*, entre los franceses en la *flor* y entre los ingleses en el *fruto*.

Es, *además*, diferente la cabeza universal (que comprende todas las más varias ciencias) del genio inventivo. La primera puede estar en aquello que puede aprenderse, como el que posee el conocimiento histórico de lo que se ha hecho hasta la fecha en todas las ciencias (*polígrafo*): así, Julio César Scalígero. El segundo es el hombre, no tanto de gran *vastedad* de espíritu como de grandeza intensiva de éste, que le permite hacer época en todo lo que emprende (como Newton, Leibnitz). El genio *arquitectónico*, que ve metódicamente la conexión de todas las ciencias y cómo se apoyan unas a otras, es un genio simplemente subalterno, pero, sin embargo, no común.—

Pero hay también una erudición *gigantesca* que, sin embargo, es frecuentemente *ciclópea*, es decir, a la que le falta un ojo; el de la verdadera filosofía, para utilizar adecuadamente por medio de la razón esta masa de saber histórico, carga de cien camellos.

Los meros naturalistas de la cabeza (*élèves de la nature, autodidacti*) pueden valer también por genios en muchos casos, porque si bien hubiesen podido aprender de otros mucho de lo que saben, lo han pensado por sí mismos, y en lo que no es en sí cosa del genio, ellos son genios, sin embargo; como, tocante a las artes mecánicas, hay en Suiza muchos que son en estas artes inventores; pero un precoz niño-prodigio (*ingenium praecox*) de existencia efímera, como en Lübeck Heinecke o en Halle Baratier[1], son casos en que la naturaleza se desvía de su regla, rarezas para el gabinete del naturalista, y si hacen admirar su precoz madurez, también la hacen deplorar frecuentemente y a fondo por los mismos que la fomentaron.

Porque al fin y al cabo el uso entero de la facultad de conocer necesita para su propio progreso, incluso en el conocimiento teorético, de la razón, que da la regla según la cual únicamente puede progresar, puede resumirse la demanda que la razón le hace en las tres preguntas que corresponden a sus tres facultades:

¿Qué quiero yo? (pregunta el entendimiento) (a).

[1] Cristián Enrique Heinecke, llamado «el niño de Lübek», nacido el 6 de febrero de 1721, causó gran sensación con el temprano desarrollo de su espíritu, principalmente con su extraordinaria memoria, pero murió ya en 1725. --Juan Felipe Baratier, nacido el 19 de enero de 1721, en Schwabach, sabía ya a los cuatro años hablar tres lenguas, a los siete entender la Biblia en la lengua original, pero tuvo pronto un aire senil y murió a los diecinueve años. (V.)

(a) El querer se entiende aquí meramente en sentido teorético: ¿qué quiero afirmar como *verdad?*

¿De qué se trata? (pregunta el juicio).

¿Qué resulta de ello? (pregunta la razón).

Las cabezas son muy diferentes en su capacidad de responder a estas tres preguntas.—La primera requiere sólo una cabeza clara para entenderse a sí mismo; y este don natural es, con alguna cultura, bastante común, principalmente si se fija la atención en él.—Responder certeramente a la segunda es mucho más raro; pues se ofrecen muy varias formas de definir el concepto presente y de resolver en apariencia el problema; ¿cuál es la única exactamente adecuada a éste (por ejemplo, en los procesos o al iniciar ciertos planes de acción conducentes al mismo fin)? En este punto hay un talento de elegir lo justamente certero en un cierto caso (*iudicium discretivum*), que es muy de desear, pero también muy raro. El abogado que llega revestido de muchas razones encargadas de probar su tesis, dificulta mucho al juez la sentencia, porque él mismo no hace sino tantear; mas si después de explicar lo que quiere sabe acertar con el punto (pues es uno solo) que interesa, todo está despachado brevemente, y el dictamen de la razón se sigue de suyo.

El entendimiento es positivo y expulsa las tinieblas de la ignorancia —el juicio es más negativo y guarda de los errores provenientes de la luz crepuscular en que aparecen los objetos.—La razón tapona las fuentes de los errores (los prejuicios) y asegura con ello al entendimiento gracias a la universalidad de los principios.—La erudición libresca aumenta sin duda los conocimientos, pero no ensancha el concepto ni la intelección donde no se añade la razón. Esta debe diferenciarse todavía del *argüir* o juzgar haciendo meros ensayos sin regla en el uso de la razón. Si la cuestión es si debo creer en los fantasmas, puedo *argüir* de todas formas sobre la posibilidad de éstos; pero la *razón* prohíbe admitir su posibili-

dad *supersticiosamente*, esto es, sin un principio que explique el fenómeno según las leyes de la experiencia.

Mediante la gran diversidad de las cabezas en la forma como consideran exactamente los mismos objetos y se consideran mutuamente, mediante el roce de unas con otras y su unión tanto como su separación, produce la naturaleza un espectáculo digno de verse, por su infinita variedad, en la escena de los observadores y pensadores. Para la clase de los pensadores puede hacerse de las siguientes máximas (que ya fueron mencionadas anteriormente como conducentes a la sabiduría) mandamientos inmutables:

1. Pensar *por su cuenta*.
2. Imaginarse (al comunicar con los demás) en el lugar del *otro*.
3. Pensar en todo tiempo *de acuerdo consigo mismo*.

El primer principio es negativo (*nullius addictus iurare in verba magistri*)[1], es el del pensar *libre*; el segundo, positivo, el del *liberal*, del que se acomoda a los conceptos de los demás; el tercero, el del *consecuente*; de cada uno de los cuales, pero todavía más de sus contrarios, puede poner ejemplos la Antropología.

La más importante revolución en lo interior del hombre es: «la salida de éste de su merecida incapacidad». En lugar de pensar otros *por él* y limitarse él a imitar o a dejarse llevar con andadores, como hasta aquí, osa ahora avanzar, aunque todavía vacilantemente, con sus propios pies sobre el suelo de la experiencia.

---

[1] Horacio, *Epístolas*, I, 1, 14.—No obligado a jurar por las palabras de ningún maestro. (V.)

Libro Segundo
El sentimiento de placer y desplacer

DIVISION

1. El *placer sensible*, 2. el *placer intelectual*. El primero, o bien A. por medio del *sentido* (el deleite), o bien B. por medio de la *imaginación* (el gusto); el *segundo* (es decir, el intelectual), o bien *a*) por medio de *conceptos* expresables, o bien *b*) por medio de *ideas* —y asimismo se representa también lo contrario, el *desplacer*.

Del placer sensible

A.

DEL SENTIMIENTO DE LO AGRADABLE O DEL PLACER SENSIBLE EN LA SENSACION DE UN OBJETO

§ 60.

El *deleite* es un placer por medio del sentido, y lo que da placer a éste se dice *agradable*. El *dolor* es el desplacer

por medio del sentido, y lo que produce es *desagradable*.—Deleite y dolor no son mutuamente como la ganancia y la carencia (+ y 0), sino como la ganancia y la pérdida (+ y −), esto es, lo uno no es opuesto a lo otro meramente como su *contradicción (contradictorie s. logice oppositum)*, sino también como su *contrario (contrarie s. realiter oppositum)*.—Las manifestaciones de lo que *place o desplace* y de lo que hay en el medio, lo *indiferente*, son demasiado *vastas*; pues pueden llegar también hasta lo intelectual, donde no coincidirían ya con el deleite y el dolor.

Pueden explicarse también estos sentimientos por el efecto que hace sobre el alma la sensación de nuestro estado. Lo que me impulsa inmediatamente (por el sentido) a *abandonar* mi estado (a salir de él), me es *desagradable* —me causa un dolor; lo que me impulsa igualmente a *conservarlo* (a permanecer en él), me es *agradable*, me proporciona un deleite. Pero nosotros somos arrastrados incesantemente en la corriente del tiempo y del cambio de sensaciones unido a ella. Mas si bien el abandonar un punto del tiempo y el entrar en otro es un mismo acto (de cambio), hay en nuestro pensamiento y en la conciencia de este cambio una sucesión temporal, conforme a la relación de causa y efecto.—Pregúntase, pues, si es la conciencia de *abandonar* el estado presente, o si es la visión anticipada del *entrar* en un estado futuro, lo que despierta en nosotros la sensación del deleite. En el primer caso no es el deleite otra cosa que la supresión de un dolor y algo negativo; en el segundo sería el presentimiento de algo agradable, o sea, un aumento del estado de placer, por ende, algo positivo. Pero puede colegirse ya también por adelantado que es solamente lo primero lo que tiene lugar; pues el tiempo nos arrastra de lo presente a lo futuro (no a la inversa), y el hecho de que nos encontremos forzados ante todo a salir de lo presente, sin saber en *qué entraremos*, sino sólo que será distinto, sólo este hecho puede ser la causa del sentimiento agradable.

Deleite es el sentimiento de la expansión de la vida; dolor, el de una represión de ésta. La vida (animal) es, como ya han hecho notar los médicos, un continuo juguete del antagonismo entre ambas cosas.

Así, pues, *a todo deleite ha de preceder el dolor*; el dolor es siempre lo primero. ¿Pues qué otra cosa se seguiría de una continua expansión de la fuerza vital, que, sin embargo, no puede elevarse por encima de cierto grado, sino una rápida muerte de *gozo*?

Tampoco puede un deleite seguir inmediatamente a otro, sino que entre uno y otro ha de intercalarse el dolor. Son pequeñas represiones de la fuerza vital con expansiones de ésta mezcladas entre las primeras, las que constituyen el estado de salud, que tenemos con error por un bienestar continuamente sentido; este estado, en efecto, sólo se integra de sentimientos agradables que se suceden como pulsaciones (con un dolor que se intercala siempre entre ellos). El dolor es el aguijón de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se produciría la ausencia de la vida.

Los *dolores que remiten lentamente* (como el paulatino convalecer de una enfermedad o la lenta readquisición de un capital perdido) *no tienen un deleite vivo como secuela*, porque la transición es imperceptible.—Estas tesis del conde Veri[1] las suscribo con plena convicción.

---

[1] Alúdese al conde Pietro Ver(r)i (1728-1799), que publicó unas *Meditazioni sulla felicità* (Milán, 1763), que fueron traducidas al alemán por el profesor de filosofía de Gotinga Cristián Meiner (1777). (K.-V.)

ILUSTRACION MEDIANTE EJEMPLOS

¿Por qué es el juego (principalmente con dinero) tan atrayente y, cuando no es demasiado interesado, la mejor manera de distraerse y reponerse tras de un largo esfuerzo intelectual (pues no haciendo nada el reponerse es muy lento)? Porque es un estado de temor y esperanza incesantemente alternantes. La cena después de este estado sabe y sienta también mejor.—¿Por qué es el *teatro* (sea tragedia o comedia) tan cautivador? Porque en todas las piezas surgen ciertas dificultades —la inquietud y la perplejidad en medio de la esperanza y la alegría—, y este juego de contrarias emociones es, al terminar la pieza, un estímulo favorable para la vitalidad del espectador, al que ha puesto interiormente en conmoción. ¿Por qué termina una novela de amor con el casamiento, y por qué causa es repugnante y absurdo un tomo suplementario (como en Fielding), que la prolonga, por mano de un chapucero, dentro del matrimonio? Porque los celos, como dolor de los enamorados en medio de sus alegrías y esperanzas, son *antes* del matrimonio un incentivo para el lector, pero *dentro* del matrimonio un tósigo; pues, para hablar en lenguaje de novela, es «el fin de los dolores de amor, al mismo tiempo el fin del amor» (se entiende emotivo).—¿Por qué es el trabajo la mejor manera de gozar la vida? Porque es una ocupación molesta (en sí desagradable y sólo satisfactoria por su resultado), y el reposo se torna, por el mero desaparecer una larga molestia, en un notorio placer, el estar gozoso; pues en otro caso no sería nada que se gozase.—El tabaco (fumado o aspirado) está ante todo unido con una sensación desagradable. Pero justamente porque la naturaleza suprime en el acto este dolor (segregando una mucosidad del paladar o de la nariz), se convierte (sobre todo el primero) en una especie de buena compañía que

entretiene y despierta a cada momento nuevas sensaciones e incluso pensamientos; aunque éstos sólo sean un correr de acá para allá.—Al que, por último, no le incita a la actividad ningún dolor positivo, le afectará frecuentemente de tal suerte un dolor negativo, el *aburrimiento o vacío de sensaciones* —que el hombre habituado al cambio de éstas percibe en sí cuando tiende a llenar con ellas su impulso vital—, que antes se sentirá impulsado a hacer algo que le perjudique que a no hacer absolutamente nada.

DEL ABURRIMIENTO Y DEL PASATIEMPO

§ 61.

El sentirse vivir, el deleitarse, no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por ende, ha de ser un dolor otras tantas veces retornante). Por aquí se explica la opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento para todos los que fijan su atención en su propio vivir y en el tiempo (los hombres cultivados) (a). Esta opresión o impulso a abandonar el momento en que nos encontramos y a

---

(a) El caraibe está libre de esta fatiga por su innata falta de vitalidad. Puede estar sentado largas horas con su caña de pescar sin coger nada; la falta de pensamientos es una carencia del aguijón de la actividad, que siempre lleva consigo un dolor del cual aquél está exento.—Nuestro público literario, de un gusto refinado, gracias a obras efímeras tiene siempre abierto el apetito y siente incluso hambre de lectura (una forma de no hacer nada), no para cultivarse, sino para *gozar*; de suerte que las cabezas quedan cada vez más vacías y no hay que temer la sobresaturación; pues dan a su atareada ociosidad el barniz de un trabajo y se figuran tener en ella un digno empleo de su tiempo, que sin embargo, no es en nada mejor que el que ofrece al público la *Revista del Lujo y de las Modas* *.

* Una revista de este título era editada desde 1786. (K.)

pasar al siguiente, es acelerada y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner un término a la propia vida, por haber el hombre sensual ensayado los goces de toda especie y no ser ya nuevo ninguno para él; como se decía en París de lord Mordaunt: «Los ingleses se ahorcan por pasar el tiempo»[1].—El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida.

Por aquí se explica también por qué se toma por una misma cosa el acortar el tiempo y el deleite; porque cuanto más rápidamente pasamos el tiempo, tanto más reanimados nos sentimos; como un grupo que durante un viaje de placer se ha entretenido conversando en el coche durante tres horas, dice alegremente al descender, si uno de ellos mira el reloj: «Cómo ha pasado el tiempo» o «Qué corto se nos ha hecho el tiempo». Mientras que, por el contario, si la atención al tiempo no fuese atención a un dolor de que deseamos encontrarnos libres, sino a un deleite, se deploraría como cosa justa toda pérdida de tiempo.—Las conversaciones que encierran poco cambio de las representaciones dícense *latosas* y, precisamente por esto, fastidiosas, y un hombre que hace *pasar el tiempo* es tenido, si no por un hombre importante, empero por un hombre agradable, que tan pronto entra en la estancia alegra por igual los rostros de todos los reunidos, como estando gozosos de librarse de un fastidio.

Pero ¿cómo explicar el fenómeno de que un hombre que se ha atormentado con el aburrimiento a lo largo de la mayor parte de su vida, hasta el punto de parecerle

[1] Kant sacó esta anécdota o de las *Lettres de Mr. l'Abbée Le Blanc* (1751, edición alemana 1770), o de Alberti, *Briefe über die Engländer* (1774). (K.)

largo cada uno de sus días, sin embargo, al término de aquélla se lamente de su brevedad? La causa hay que buscarla en la analogía con una observación parecida: las leguas alemanas (no medidas o señaladas con mojones como las verstas rusas) se hacen, cuanto más cerca de la capital (por ejemplo, Berlín), tanto más *pequeñas*: cuanto más lejos de ella (en Pomerania), tanto más *grandes*. En efecto, la *abundancia* de los objetos vistos (aldeas y granjas) engendra en el recuerdo la engañosa conclusión de la existencia de un gran espacio recorrido, por consiguiente, de un tiempo más largo necesario para recorrerlo; el *vacío* en el segundo caso, poco recuerdo de lo visto y, por ende, la conclusión de la existencia de un camino más corto y consiguientemente de un tiempo más corto que el que resultaría del reloj.—Igualmente, la multitud de divisiones que caracterizan a la última parte de la vida con sus múltiples y variados trabajos, incitará al viejo a figurarse el tiempo recorrido en la vida más largo de lo que había creído por el número de los años, y llenar el tiempo con ocupaciones que avancen metódicamente y tengan por consecuencia un gran fin propuesto (*vitam extendere factis*), es el único medio seguro de estar contento de la propia vida y al mismo tiempo saciado de vivir. «Cuanto más hayas pensado, cuanto más hayas hecho, tanto más largamente habrás vivido (incluso en tu propia imaginación)».—Concluir la vida de este modo va acompañado de *satisfacción*.

Pero ¿qué pasa con la *satisfacción (acquiescentia)* durante la vida? —Es inasequible al hombre ni en sentido moral (estar satisfecho de sí mismo en cuanto a la buena conducta), ni en sentido pragmático (estar satisfecho del bienestar que el hombre piensa proporcionarse con su habilidad e inteligencia). La naturaleza ha puesto el dolor en el hombre como un aguijón de la actividad al que no puede escapar, para que progrese siempre hacia

la perfección y hasta en el último instante de la vida es la satisfacción sentida por la última parte de ella sólo digna de este nombre comparativamente (ya comparándonos con la suerte de otros, ya con nosotros mismos), pero nunca es pura y completa.—Estar en la vida absolutamente satisfecho sería un inerte *reposo* y quietud de los resortes o embotamiento de las sensaciones y de la actividad enlazada con unos y otras. Pero un estado semejante no puede coexistir con la vida intelectual del hombre más que puede existir la paralización del corazón en un cuerpo animal, a la que, si no sigue un nuevo estímulo (por medio del dolor), sucede inevitablemente la muerte.

Nota.—En esta parte debiera tratarse también de las *emociones,* como sentimientos de placer y desplacer que rebasan los límites de la interna libertad del hombre. Pero como suelen confundirse frecuentemente con las *pasiones*, que se encuentran en otra parte, a saber, la de la facultad apetitiva, y, en efecto, están con ellas en un cercano parentesco, haré su exposición con ocasión de esta tercera parte.

§ 62.

Estar habitualmente dispuesto a la jovialidad es, sin duda, las más de las veces, una cualidad temperamental, pero también puede ser frecuentemente un efecto de los principios; como el *principio del placer* de Epicuro, llamado así, y por ello denigrado por los demás, pero que propiamente significaba *el corazón siempre jovial* del sabio.—*Ecuánime* es el que ni se regocija ni se contrista, y hay que distinguirle muy bien del *indiferente* ante las contingencias de la vida, es decir, de aquel cuyos sentimientos están embotados.—De la ecuanimidad diferénciase el *humor caprichoso [launisch]* (que probablemente se decía, en un principio, lunático), que es la disposición de un sujeto para las explosiones de alegría o de tristeza, sin que él mismo pueda darse una razón de ellas, y que principalmente es propio de los hipocondríacos. Hay que distinguir perfectamente del *talento humorístico [launicht)* (de un Butler o un Sterne), que con la posición deliberadamente invertida en que una cabeza ingeniosa coloca los objetos (por decirlo así, cabeza abajo), proporciona, con maliciosa simplicidad, al oyente o lector, el deleite de colocarlos otra vez bien por sí mismo.—La *sensibilidad* no es contraria a aquella ecuanimidad. Pues es la *facultad* y la *fortaleza* de admitir en el espíritu, o de apartar de él, el estado así de placer como de desplacer, y, por ende, tiene una elección. Por el contrario, es la *sensiblería* la *debilidad* de dejarse afectar, incluso contra la propia voluntad, participando en el estado de los demás, que pueden jugar a su capricho, por decirlo así, con el órgano del sensiblero. La sensibilidad es varonil; pues el varón que quiere ahorrar una molestia o un dolor a una mujer o a un niño, necesita tener toda la finura de sentimiento necesaria para juzgar el sentimiento ajeno, no por la *intensidad del sentimiento*, sino por la *debilidad del prójimo*, y la *delicadeza* del sentimiento propio es necesaria a la magnanimidad. Por el contrario, la participación simpatética, pero inactiva, del sentimiento propio en los sentimientos ajenos, dejando resonar el propio y dejándose afectar, por tanto, de un modo meramente pasivo, es tonto y pueril.—Así, puede y debería haber piedad con buen humor; así, puede y debe hacerse un trabajo molesto, pero necesario, de buen humor; e incluso morir de buen humor; pues todo ello pierde su valor con hacerlo o padecerlo de mal humor y mala gana.

Del dolor que se cultiva de propósito como no

habiendo de cesar sino con la vida, se dice que alguien se *trae algo* (un mal) *a la memoria*.—Pero no hay que traerse a la memoria nada; pues lo que no puede cambiar, debe ser arrojado de la mente, ya que sería un absurdo querer hacer que lo sucedido no haya sucedido. Corregirse está bien y es un deber; pero querer que sea mejor lo que está fuera de mi poder, es insensato. Pero *grabar algo en el corazón*, entendiendo por ello el hacerse firme propósito de seguir un buen consejo o doctrina, es una tendencia reflexiva del pensamiento a enlazar la voluntad con un sentimiento bastante fuerte para poner por obra el consejo o doctrina.—El remordimiento del que se atormenta a sí mismo, en lugar de aplicar rápidamente su carácter a un cambio mejor de vida, es un trabajo puramente perdido, y tiene, además, la perniciosa consecuencia de considerar meramente por ello (por el arrepentimiento) borrado su debe, y de ahorrarse así la aspiración a mejorar, que racionalmente habría que duplicar.

§ 63.

Una forma de deleitarse es, al mismo tiempo, *cultura*, es decir, aumento de la capacidad de gozar todavía más deleites de esta forma; es el deleite que se obtiene con las ciencias y las artes bellas. *Otra* forma es *desgaste*, que nos hace cada vez menos capaces de seguir gozando. Mas por cualquier camino que se pueda buscar el deleite, es una máxima capital, como ya se ha dicho anteriormente, el moderarse de tal suerte que siempre se pueda subir más; pues el estar saciado produce aquel repugnante estado que convierte para el hombre estragado la vida misma en una carga, y devora a las mujeres bajo el

nombre de vapores [1].—Joven (y lo repito), acostúmbrate a amar el trabajo, rehúsate deleites, no para *renunciar* a ellos, sino para mantenerlos todo lo posible exclusivamente en perspectiva. No embotes prematuramente la receptividad para ellos con el goce. La madurez de la edad, que nunca hace deplorar la privación de un goce físico cualquiera, te asegurará en este sacrificio un capital de satisfacción que es independiente del acaso o de la ley natural.

§ 64.

Juzgamos también, en cuanto al deleite y al dolor, por medio de un aprobar o reprobar *superior* que se da en nosotros mismos (a saber, el moral): si sabemos sustraernos o entregarnos a ellos.

1. El objeto puede ser agradable, pero el deleite que produzca, *reprobable*. De aquí la expresión *una alegría amarga*.—Aquel que está en malas circunstancias y hereda a sus padres o a un pariente digno y benéfico, no puede evitar el alegrarse de su fallecimiento, pero tampoco el reprocharse esta alegría. Exactamente lo mismo sucede en el alma de un funcionario que acompaña con no fingida tristeza el cadáver de un estimado antecesor en el escalafón.

2. El objeto puede ser *desagradable*, pero el *dolor* por él se *aprueba*. De aquí la expresión un *dolor dulce*, por ejemplo, el de una viuda que no quiere dejarse consolar, a pesar de haber quedado en buena situación, lo cual es interpretado frecuente, bien que injustamente, como afectación.

---

[1] Cf. Kant: *Lo bello y lo sublime*. Colección Universal Calpe N. 71, página 68, nota y Rousseau: *Emilio*, libro IV. (V.-T.)

Por el contrario, puede el deleite ser encima aprobado, a saber, cuando el hombre encuentra su deleite en aquellos objetos en que ocuparse le hace honor, por ejemplo, el entretenerse con las bellas artes en lugar del mero goce de los sentidos, y encima el complacerse en ser (como hombre refinado) capaz de un deleite semejante.—Igualmente puede el dolor de un hombre ser reprobado por él encima. Todo odio de una persona ofendida es un dolor; pero el bien pensado no puede menos de reprocharse que incluso después de la satisfacción guarde siempre ojeriza al ofensor.

§ 65.

Un deleite que se logra por el *propio* esfuerzo (legalmente), es sentido como duplicado; primero, como *ganancia* y encima como *mérito* (la interna imputación de ser autor del mismo).—El dinero adquirido con el trabajo proporciona un deleite por lo menos *más duradero* que el ganado al juego, y aun prescindiendo de lo nociva que es, en general, la lotería, hay en sus ganancias algo de que un hombre bien pensado tiene que avergonzarse.—Un mal de que tiene la culpa una causa ajena, *duele*; pero aquel de que uno mismo tiene la culpa, *contrista* y abate.

Pero ¿cómo explicar o conciliar que al experimentar un mal unos, por parte de otros, se hablen dos clases de lenguaje? —Así dice, por ejemplo, uno de los pacientes: «Me daría por contento sólo con tener la menor culpa de él», mientras que un segundo dice: «Me consuelo pensando que soy totalmente inocente».—Padecer siendo inocente, *indigna,* porque es sufrir agravio de otro.—Padecer siendo culpable, *abate,* porque es interno reproche.—Vese fácilmente que de estos dos hombres el segundo es el *mejor.*

§ 66.

No es precisamente la más grata observación que se puede hacer en los hombres la de que su deleite aumenta comparándolo con el dolor ajeno, mientras que el dolor propio disminuye comparándolo con las cuitas iguales o todavía mayores del prójimo. Pero este efecto es meramente psicológico (según el principio del contraste: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*), y no tiene ninguna relación con la moral, por ejemplo, desear a los demás cuitas a fin de sentir tanto más íntimamente el binestar de la propia situación. Padécese con los demás por medio de la imaginación (así como cuando se ve a alguien, sacado de su equilibrio, próximo a caer, uno se inclina involuntaria y vanamente hacia el lado contrario, como para ponerle derecho) y se alegra uno simplemente de no hallarse comprometido en el mismo destino (a). De aquí que el pueblo corra con más vehemente apetito a ver la conducción de un delincuente y su ejecución que al teatro. Pues las emociones y sentimientos que se exteriorizan en el rostro y porte del condenado obran simpatéticamente sobre el espectador, y dejan tras la angustia con que oprime a éste su imaginación (cuya intensidad es realzada todavía por la solemnidad), el suave y al par grave sentimiento de un aplanamiento que hace tanto más sensible el subsiguente goce de la vida.

(a) *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,*
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas.
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

Lucrecio

De rerum natura, II, V. 1-4.

Es grato, cuando en alta mar turban las aguas los vientos,—Contemplar desde tierra los grandes trabajos de otro;—No porque el tormento del prójimo sea un gozoso placer,—Sino porque ver males de que se está exento es grato. (V.)

También cuando se compara el dolor propio con otros posibles, asimismo propios, se hace más soportable. Al que se ha roto una pierna puede hacérsele más soportable su desgracia mostrándole que fácilmente se hubiese podido romper la crisma.

El medio más radical y más fácil de mitigar todos los dolores es un pensamiento que a un hombre razonable bien se le puede exigir: que la vida, en general, tocante al goce de aquello que depende de la ventura de las circunstancias, no tiene absolutamente ningún valor propio, y sólo en lo concerniente a su empleo, según los fines a que se dirija, tiene un valor, que no la felicidad, sino sola la *sabiduría* puede proporcionar al hombre; que, por ende, está en su poder. Quien anda angustiosamente preocupado por la posible pérdida de la vida, no sentirá nunca la alegría de vivir.

B.

DEL SENTIMIENTO DE LO BELLO, ESTO ES, DEL PLACER YA SENSIBLE, YA INTELECTUAL, EN LA INTUICION REFLEXIVA, O DEL GUSTO

§ 67.

Gusto, en la significación propia de la palabra, es, como ya se dijo anteriormente, la propiedad que tiene un órgano (la lengua, el paladar y la garganta) de ser afectado específicamente por ciertas materias disueltas al comer o beber. En su empleo puede entenderse, o meramente como *gusto diferencial*, o, al mismo tiempo, como *buen gusto* (por ejemplo, si algo es dulce o amargo, o si lo probado —dulce o amargo— es *agradable*). El primero puede dar por resultado una general concordancia en la manera de *calificar* ciertas materias; el último no puede dar jamás por resultado un juicio universalmente válido, a saber, que lo agradable para mí (por ejemplo, lo amargo) será también agradable para todos. La razón es clara: el placer y el desplacer no pertenecen a la facultad de conocer en relación a los objetos, sino que son determinaciones del sujeto, o sea, no pueden atribuirse a los objetos externos.—El buen gusto encierra al par, por ende, el concepto de una distinción en complacer y desplacer, que uno con la representación del objeto en la percepción o la imaginación.

Ahora bien, tómase asimismo la palabra *gusto* por una facultad de juzgar sensible, de elegir, no meramente según el sentimiento sensible para mí mismo, sino también según una cierta regla que se representa como válida para todos. Esta regla puede ser *empírica*, pero entonces no puede aspirar a una verdadera universalidad, de consiguiente, tampoco a la necesidad (a que en el buen gusto *tenga* que concordar cualquier otro juicio con el mío). Así, por ejemplo, la regla de gusto en materia de comida que vale para los alemanes es empezar con una sopa; la que vale para los ingleses, empezar con un plato fuerte; porque un hábito paulatinamente difundido por imitación ha hecho de ello la regla para servir una mesa.

Pero hay también un buen gusto cuya regla tiene que estar fundada *a priori*, porque anuncia una *necesidad*, de consiguiente, una validez para todos, en cuanto a cómo la representación de un objeto haya de juzgarse en referencia al sentimiento del placer o desplacer (regla, pues, en que también la razón entra secretamente en juego, aun cuando su juicio no puede derivarse de principios racionales ni, por tanto, demostrarse); y este gusto pudiera llamarse el *argüitivo*, a diferencia del *empírico* o gusto sensible (aquél, *gustus reflectens*; éste, *reflexus*).

Toda *manifestación* de la propia persona o del propio arte hecha *con gusto*, supone un *estado social* (un comunicarse), que no siempre es sociable (de participación en el placer de los demás), sino, en un principio, comúnmente *bárbaro*, insociable y de mera rivalidad.—En la completa soledad nadie se adornará ni embellecerá su casa; tampoco lo hará por los suyos (mujer e hijos), sino sólo por los extraños, para mostrarse superior. Pero en el *gusto* (de elección), esto es, en el juicio estético, no es directamente la *sensación* (lo material de la representación del objeto), sino la manera de componer esto la libre imaginación (productiva) mediante la ficción, esto es, la *forma*, lo que produce la complacencia en el objeto; pues solamente la forma es lo que tiene capacidad de pretender una regla universal para el sentimiento del placer. Del sentimiento sensible, que puede ser muy diverso según la diversa capacidad sensorial de los sujetos, no se puede esperar ninguna regla universal.—Puede, por tanto, definirse el gusto así: «gusto es la facultad que tiene el juicio estético de elegir de un modo universalmente válido».

El gusto es, pues, una facultad de juzgar *socialmente* de los objetos exteriores en la imaginación.—Aquí es donde siente el espíritu su libertad en el juego de la imaginación (o sea, de la sensibilidad); pues la sociedad con otros hombres supone la libertad —y este sentimiento es un placer—. Pero la *universal validez* de este placer para todos, por la cual se diferencia la elección con gusto (la de lo bello) de la elección por medio del mero sentimiento sensible (la de lo que place de un modo meramente subjetivo), esto es, de lo agradable, lleva consigo el concepto de una ley; pues sólo según una ley puede ser universal la validez de la complacencia para el que juzga. Pero la facultad de representarse lo universal es el *entendimiento*. Así, es el juicio de gusto tanto un juicio estético como un juicio del entendimiento, pero considerado en la unión de ambos (por ende, el último no como puro).—El juicio sobre un objeto por medio del gusto es un juicio sobre la eterna armonía o lucha de la libertad en el juego de la imaginación y de la legislación del entendimiento, y afecta, por ende, tan sólo a la forma de *juzgar* estéticamente (esta unificación de las representaciones sensibles), no de hacer brotar productos en los cuales se perciba aquélla; pues esto sería el *genio*, cuya fogosa vitalidad necesita frecuentemente ser limitada y moderada por la pudicia del gusto.

La *belleza* es lo único que corresponde al *gusto*; lo *sublime* corresponde también al juicio estético, pero no al gusto. Puede y debe la *representación* de lo sublime ser bella en sí; si no, es ruda, bárbara y contraria al gusto. Incluso la *expresión* de lo malo o feo (por ejemplo, la figura de la muerte personificada en Milton)[1] puede y tiene que ser bella, si se quiere dar la representación estética de un objeto, y aun cuando fuera un Tersites; pues, en otro caso, engendra disgusto o asco, dos cosas que encierran el deseo de alejar de sí una representación que se ofrece para goce, mientras que la *belleza* lleva consigo el concepto de invitación a unirse del modo más íntimo con el objeto, esto es, al goce inmediato.—Con la expresión un *alma bella* dícese todo lo que decir se puede al fin de trabar la más íntima unión con ella; pues la *grandeza del alma* y la *fortaleza de alma* conciernen a la materia (el instrumento para ciertos fines), la *bondad de alma*, a la forma pura, bajo la cual todos los fines tienen que conciliarse, y que, por ende, donde se encuentra, es como el Eros de la fábula, *protocreador*, pero también *sobrenatural* —esta bondad de alma es el punto céntrico en torno al cual recoge el juicio de gusto todos sus

[1] En el segundo canto de *El Paraíso perdido* (V.)

juicios sobre el placer sensible conciliable con la libertad del entendimiento.

Nota.—¿Cómo puede haber sido que principalmente las lenguas modernas hayan designado la facultad del juicio estético con una expresión *(gustus, sapor)* que alude meramente a un cierto órgano de los sentidos (el interior de la boca) y a la distinción y a la elección de las cosas que se pueden gustar por medio de él?—No hay ninguna situación en que la sensibilidad y el entendimiento puedan unirse en un goce, prolongarse tanto y repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en grata compañía.—La primea considérase sólo como un vehículo para la conversación con la segunda. El gusto estético del anfitrión muéstrase en la habilidad para elegir con validez universal, lo que no puede hacer siguiendo su propio gusto, porque sus invitados acaso elegirían otros manjares o bebidas, cada uno según su gusto privativo. El anfitrión acude, pues, a la *variedad*, es decir, a que haya para cada uno algo a su gusto, lo cual da por resultado una validez universal comparativa. De su habilidad para elegir los invitados, de suerte que se establezca una conversación general (que también se llama gusto, pero es propiamente la razón en su aplicación al gusto y, además, distinta de éste), no se puede hablar dentro de la cuestión presente. Y así es como ha podido suministrar el sentimiento orgánico, a través de un sentido especial, el nombre para una elección ideal, a saber, una eleccion de una validez sensible universal.—Todavía más singular es esto: que la habilidad de comprobar por medio de este sentido si algo es un objeto de goce para un mismo sujeto (no si su elección es universalmente válida) *(sapor)*, se haya alzado hasta dar la denominación de la sabiduría *(sapientia)*; probablemente a causa de que un fin absolutamente necesario no necesita de reflexiones ni de ensayos, sino

que llega inmediatamente al alma como por un saborear su conveniencia.

§ 68.

Lo *sublime* es la *grandeza* que suscita respeto *(magnitudo reverenda)* por su extensión o por su grado; la aproximación a lo sublime (para adecuarse a él en la medida de las propias fuerzas) es atractiva, mas el temor de desaparecer ante la propia estimación al compararse con él, es, al mismo tiempo, intimidante (por ejemplo, el trueno sobre nuestra cabeza o una alta y salvaje montaña); entonces, y si se está en seguridad, con la concentración de las propias fuerzas para aprehender el espectáculo, y a una la inquietud de no poder alcanzar su grandeza, se suscita el asombro (un sentimiento agradable por la continua superación del dolor).

Lo *sublime* es el contrapeso, no lo contrario de lo bello; porque la tendencia y el intento de elevarse a la aprehensión del objeto despierta en el sujeto un sentimiento de su propia grandeza y fuerza; mientras que la representación intelectual de lo sublime en la *descripción* o la plástica puede y tiene que ser siempre bella. En otro caso tórnase el asombro *espanto*, cosa muy diferente de la *admiración*, que es un juicio en que no se siente saciedad de lo *asombroso*.

La grandeza contra fin es lo *monstruoso*. De aquí que los escritores que han querido realzar la enorme extensión del Imperio ruso hayan hecho mal titulándolo monstruoso, pues en esto va implícita una censura, algo así como si *fuese demasiado grande* para un único señor.—*Aventurero* es un hombre que tiene la propensión a meterse en acontecimientos cuya narración veraz es semejante a una novela.

Lo sublime no es, pues, un objeto del gusto, sino del

sentimiento de conmoverse; pero la expresión artística de lo sublime en la descripción y el revestimiento (en obras accesorias, *parerga)* puede y debe ser bella; porque, en otro caso, es salvaje, ruda y repelente, y así, contraria al gusto.

EL GUSTO ENCIERRA UNA TENDENCIA A FOMENTAR EXTERIORMENTE LA MORALIDAD

§ 69.

El gusto (como sentido formal, por decirlo así) tiende a la *comunicación* de su sentimiento de placer o desplacer a los demás y encierra una receptividad para sentir, afectado uno mismo con placer por esta comunicación, una complacencia en compañía de los demás (socialmente). Ahora bien, la complacencia, que no puede considerarse válida meramente para el sujeto sensible, sino también para cualquier otro, esto es, universalmente, porque tiene que encerrar una necesidad (de esta complacencia), por ende, un principio de ella *a priori*, para poder ser pensada como tal, es una complacencia en la concordancia del placer del sujeto con el sentimiento de cualquier otro según una ley universal que tiene que surgir de la legislación universal del que siente, o sea, de la razón; esto es: la elección según esta complacencia está sometida, en cuanto a su forma, al principio del deber. Luego el gusto ideal tiene una tendencia a fomentar exteriormente la moralidad.—Hacer al hombre *pulido [gesittet]* para su posición social, no quiere, indudablemente, decir tanto como hacerle *moralmente bueno [sittlich-gut]*, pero predispone para esto, por la tendencia a complacer a otros en dicha posición (a ser querido o admirado).—De este modo pudiera llamarse al gusto moralidad de la

apariencia externa; bien que esta expresión, tomada a la letra, encierra una contradicción; pues el ser pulido implica el aspecto o el aire de moralmente bueno e incluso un grado de ello, a saber, la inclinación a poner ya en la pura apariencia de ello cierto valor.

§ 70.

Ser pulido, decente, de buenas maneras, refinado (con eliminación de la rudeza), sólo es, empero, la condición negativa del gusto. La representación de estas cualidades en la imaginación puede ser una forma de representarse externa e *intuitivamente*, con gusto, un objeto o la propia persona, mas solo para dos sentidos, el oído y la vista. El arte musical y el arte plástico (pintura, escultura, arquitectura y jardinería) tienen pretensiones de gusto como receptividad de un sentimiento de placer para las meras formas de una intuición externa, el primero, en cuanto al oído; el segundo, en cuanto a la vista. Por el contrario, encierra la forma de la representación *discursiva* por medio del lenguaje oral o de la escritura, dos artes en que puede mostrarse el gusto: la *elocuencia* y la *poesía*.

OBSERVACIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL GUSTO

A.

DE LA MODA

§ 71.

Es una propensión natural del hombre el compararse en comportamiento con alguien más importante (el niño

con el adulto, el inferior con el superior) e imitar sus maneras. Una ley de esta imitación, para meramente no parecer inferior a los demás y referente a aquello en que no se tiene en cuenta ningún fin utilitario, es la *moda*. Esta entra, por tanto, bajo la rúbica de la *vanidad*, puesto que no tiene en su designio ningún valor intrínseco; e igualmente en la de la *tontería*, porque hay en ella una fuerza de obligarnos a dirigirnos servilmente por el mero ejemplo que otros muchos nos dan en la sociedad. Estar *a la moda* es una cosa del gusto; el que no siguiendo la moda es fiel a un uso anterior, se dice que está *anticuado*; el que concede un gran valor a no seguir la moda es un *extravagante*. Siempre es mejor, sin embargo, ser un necio en seguir la moda que ser un necio en no seguirla, si se quiere calificar semejante vanidad con este duro nombre, título que la manía de la moda merece realmente cuando sacrifica a dicha vanidad verdaderas ventajas o incluso deberes.— Todas las modas son, por su propio concepto, modos variables de vivir. Pues si el juego de la imitación se fija, la imitación se convierte en el *uso*, en el cual ya no se mira para nada al gusto. La novedad es, pues, lo que hace amar a la moda, y ser fértil en inventar toda suerte de formas externas, aun cuando éstas degeneran frecuentemente hasta lo aventurado y en parte feo, da *tono* a los cortesanos, principalmente a las damas, a quienes entonces siguen ávidamente las demás, y se arrastran largo tiempo en las clases inferiores cuando aquéllas ya las han abandonado.— Así, pues, no es la moda propiamente una cosa del gusto (puesto que puede ser extremadamente contraria a él), sino de la mera vanidad de ser distinguido y de la rivalidad por superarse mutuamente (de este modo los *élégants de la cour*, otras veces llamados *petits maîtres*, son unos presumidos).

Con el verdadero gusto, el gusto ideal, puede unirse la

magnificencia, o sea, algo sublime que a la par es bello (como un magnífico cielo estrellado, o si no suena a demasiado bajo, una iglesia de San Pedro en Roma). Pero la *pompa*, una ostentación fastuosa por pura exhibición, puede sin duda unirse también con el gusto, pero no sin que éste rehuse; porque la pompa está calculada para el gran montón, que encierra en sí mucha plebe, cuyo gusto, como tosco que es, más requiere sensaciones sensibles que capacidad de juzgar.

B.

DEL GUSTO ARTISTICO

Tomo aquí en consideración sólo las artes de la *palabra*, la *elocuencia* y la *poesía*, porque aspiran a producir un estado de alma mediante el cual éste se despierte inmediatamente a la actividad y por ende tienen su puesto en una *Antropología pragmática*, donde se intenta conocer el hombre desde el punto de vista de aquello que se puede hacer de él.

El principio que vivifica por medio de *ideas* llámase *espíritu*. El *gusto* es una mera facultad regulativa de juzgar de la forma unitaria de lo vario en la imaginación, el espíritu, la facultad productiva de la razón que da *a priori* a la imaginación un *modelo* de dicha forma. Espíritu y gusto,el *primero* para crear ideas, el *segundo* para limitarlas a la forma ajustada a las leyes de la imaginación productiva y *plasmarlos (fingere) originalmente* (no imitando). Un producto compuesto con espíritu y gusto puede llamarse en general *poesía* y es una obra del *arte bello*, preséntese imediatamente a los sentidos por medio de los ojos o de los oídos y pudiendo llamarse también *arte poética (poetica in sensu lato)* y ser arte pictórico, de la

jardinería, arquitectónico o musical y de la versificación (*poetica in sensu stricto*). Mas el *arte poética*, en oposición a la *elocuencia*, sólo se diferencia de ésta por la inversa subordinación del entendimiento y la sensibilidad, de suerte que la primera es un *juego* de la sensibilidad *ordenado* por el entendimiento, la segunda un *asunto* del entendimiento, *vivificado* por la sensibilidad; ambos empero, el orador tanto como el poeta (en sentido lato), son *poetas* y engendran de su seno nuevas formas (síntesis de lo sensible) en su imaginación (a).

Por ser el don de poesía un hado del arte, y unido al gusto, un talento para el arte bello, que en parte tiende a producir una ilusión (desde luego grata, con frecuencia también indirectamente saludable), no puede menos de suceder que se haga de él un grande (con frecuencia también nocivo) uso en la vida. Merece la pena, pues, proponer algunas cuestiones y observaciones sobre el carácter del poeta, y también sobre el influjo que su obra tiene en él y en los demás, y el valor de esta obra.

¿Por qué entre las artes bellas (de la palabra) gana la palma la poesía a la elocuencia, persiguiendo ambas

(a) *La novedad de la expresión* de un concepto es una exigencia capital que hace el arte bello al poeta, aun cuando el concepto mismo no hubiera de ser nuevo.—En cuanto al entendimiento (prescindiendo del gusto), se tienen los siguientes términos para indicar el aumento de nuestros conocimientos por medio de una nueva percepción.—*Descubrir* algo, percibir por primera vez lo que ya existía, por ejemplo, América, la fuerza magnética que se dirige hacia el polo, la electricidad del aire.—*Inventar* algo (traer a la realidad lo que aún no existía), por ejemplo, la brújula, el aeróstato.—*Encontrar* algo, recuperar por medio de la busca lo perdido.—*Imaginar y concebir* (por ejemplos, instrumentos para artistas, o máquinas).—*Figurarse*, representarse con la conciencia lo que no es verdad como verdad, como en las novelas, siempre que se haga sólo para entretenimiento.—Una figuración dada verdad como es una mentira.

(*Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*)—Horacio.—*Ars poetica*, v. 3 sg. Torpe en negro pez termina un busto de mujer hermosa. (V.)

exactamente los mismos fines? —Porque la poesía es al par música (cantable) y sonido, un rumor por sí solo agradable, que el mero lenguaje no es. Más aún, la elocuencia toma prestado a la poesía un elemento que se acerca a la música, el *acento*, sin el cual el discurso carecería de los necesarios momentos intermedios de reposo y de viveza. Pero la poesía no gana la palma sólo a la elocuencia, sino también a cualquier otra arte bella: a la plástica (en que entra la escultura) e incluso a la música. Pues esta última es sólo *arte bella* (y no meramente agradable) porque sirve de vehículo a la poesía. Tampoco hay entre los poetas tantas cabezas livianas (incapaces para los negocios) como entre los músicos, porque aquéllos hablan también al entendimiento, éstos meramente a los sentidos.—Una buena poesía es el medio más eficaz de avivar el alma.—Pero no meramente del poeta, sino de todo poseedor del arte bello vale que es menester nacer siéndolo y no puede llegarse a serlo por el trabajo y la imitación; e igualmente, que el artista necesita para el logro de su obra disponer de un humor feliz, semejante a un momento de inspiración (de donde que se le llame también *vate*), porque lo que se hace según preceptos y reglas resulta inane (forzado), mas un producto del arte bello requiere, no meramente gusto, que puede estar fundado en la imitación, sino también originalidad del pensamiento, que es lo que, como vivificando de suyo, se llama *espíritu*.—El *pintor de la naturaleza* con el pincel o la pluma (esto último en prosa o en versos), no es el espíritu bello, porque se limita a imitar; el *pintor de ideas* es el solo maestro del arte bello.

¿Por qué se entiende por el poeta habitualmente un autor de *versos*, esto es, de un lenguaje que se escande (que se habla siguiendo un compás, como la música)? Porque, anunciando una obra del arte bello, aparece con

una solemnidad que tiene que satisfacer (por la forma) al *gusto* más fino; pues en otro caso no sería bello.—Pero porque cuando más se requiere esta solemnidad es en la representación bella de lo sublime, se ha llamado (por Hugo Blair) a semejante solemnidad afectada sin verso una *prosa que se ha vuelto loca* [1].—La versificación, por otra parte, tampoco es poesía si carece de espíritu.

¿Por qué es la rima en los versos de los poetas de los tiempos modernos, cuando cierra felizmente el pensamiento, una gran exigencia del gusto en esta parte del mundo, por el contrario un repelente choque contra las leyes del verso en las poesías de los tiempos antiguos, de tal suerte que, por ejemplo, en alemán los versos libres gustan poco, mientras que un Virgilio latino puesto en rima todavía logra agradar menos? Probablemente porque en los antiguos poetas clásicos la prosodia era rigurosa, mas a las lenguas modernas les falta en gran parte, y entonces el oído es compensado sin daño mediante la rima, que cierra el verso sonando igual que el anterior. En una prosa solemne resulta ridícula una rima por azar producida entre otras frases.

¿De dónde viene la *libertad poética*, que al orador no se le consiente, de pecar alguna que otra vez contra las leyes del lenguaje? Probablemente de que la ley de la forma no le estreche mucho en la concepción de un gran pensamiento.

¿Por qué es una poesía mediocre insoportable, un discurso mediocre muy tolerable? La causa parece estar en que la solemnidad del tono suscita en todo producto poético grande expectación, y precisamente porque no se satisface ésta como es habitual, se hunde más de lo que

[1] La expresión no procede, según Külpe, del meritorio teólogo y estético escocés Hugo Blair (1718 a 1800), sino de un epigramático, Abel Evans. (V.)

merecería acaso el valor prosaico de la obra.—El finalizar una poesía con un verso que pueda retenerse como una sentencia, deja un regusto de deleite y hace buenas muchas vaciedades; por eso entra en el arte del poeta.

El hecho de que en la vejez se seque la *vena poética*, a una edad en que las ciencias siguen anunciándole a la buena cabeza una buena salud y actividad en los negocios, proviene de que la belleza es una *flor*, la ciencia un *fruto*, esto es, la poesía tiene que ser un arte libre, que en gracia a la variedad requiere ligereza, mas en la vejez desaparece (y con razón) esta ligereza mental; porque, además, el *hábito* de avanzar en la misma trayectoria de las ciencias lleva consigo la ligereza, mientras que la poesía, que requiere en cada uno de sus productos originalidad y *novedad* (y flexibilidad), no armoniza bien con la vejez; salvo, quizá, en cosas del ingenio *caústico*, en los epigramas y xenias, donde más es, a la verdad, cosa seria que juego.

El hecho de que los poetas no hagan fortuna como los abogados y otros doctos de profesión radica en la disposición del temperamento que se requiere en general para ser poeta nato, a saber, desechar los cuidados jugando amigablemente con los pensamientos.—Una peculiaridad que concierne al *carácter*, a saber, la de *no tener carácter*, sino ser versátil como el tiempo, caprichoso e inseguro (sin maldad), hacerse bravamente enemigos, sin odiar precisamente a nadie, y hacer mordaz befa del amigo, sin querer causarle pena, está implícita en una disposición, dominante sobre el juicio práctico y en parte innata, del *ingenio* turbulento.

DEL LUJO

§ 72.

El *lujo (luxus)* es el exceso en el bien vivir social, *acompañado de gusto*, en una comunidad (o que es contrario, por ende, al bienestar de ésta). El mismo exceso, pero *carente de gusto*, es la pública *disipación (luxuries)*.—Si se toman en consideración ambas clases de efectos sobre el bienestar, es el lujo un *gasto dispensable* que hace pobre, la disipación uno que pone *enfermo*. El primero es compatible todavía con el progreso de la cultura nacional (en el arte y en la ciencia); la segunda satura de goce y causa finalmente asco. Ambas cosas son más un fausto (brillar por fuera) que un goce propio; el primero por la elegancia (como en bailes y espectáculos) para el gusto ideal, la segunda por superabundancia y variedad para el sentido del *gusto* (físico, como, por ejemplo, un banquete del lord-alcalde).—Si el gobierno está autorizado a limitar ambas cosas con leyes suntuarias, es una cuestión la respuesta a la cual no procede aquí. Pero tanto las artes bellas como las agradables, que en parte debilitan al pueblo, para poder gobernarlo mejor, obrarían justamente contra el designio del gobierno, si se introdujese un rudo espartanismo.

Una buena regla de vida es la adecuación del bien vivir a la sociabilidad (o sea, acompañada de gusto). Vese por aquí que el lujo hace agravio a la buena regla de vida, y la expresión «sabe vivir», que se usa refiriéndose a un varón rico o distinguido, significa lo certero de su elección en el goce social, que encierra sobriedad, hace el goce provechoso para ambas partes y está calculada para que dure.

Vese por aquí que, pues el lujo no puede achacarse a la vida doméstica, sino sólo a la pública, la relación del ciudadano con la comunidad, en lo tocante a la libertad de rivalizar para embellecer la propia persona o cosas (en fiestas, bodas y funerales, y así hasta descender al buen tono el el trato vulgar) y promover en rigor la utilidad, difícilmente debería gravarse con prohibiciones suntuarias; porque tiene la ventaja de avivar las artes y así restituye a la comunidad los gastos que pudiera haberle causado una ostentación semejante.

§ 73.

«Apetito» es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de la autodeterminación. El apetito sensible habitual dícese *inclinación*. El apetecer sin aplicar la fuerza a la producción del objeto es el *deseo*. Este puede dirigirse a objetos para procurarse los cuales el sujeto mismo se siente impotente, y es entonces un deseo *vano* (ocioso). El deseo vano de aniquilar el tiempo intermedio entre el apetecer y el conseguir lo apetecido, es un *anhelo*. El apetito indeterminado en su objeto *(appetitio vaga)*, que se limita a impulsar al sujeto a salir de su estado presente, sin saber en cuál quiere entrar, puede llamarse el deseo *caprichoso* (al que nada satisface).

La inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto es una *pasión*. Por el contrario, es el sentimiento de un placer o desplacer en el estado

presente, que no permite se abra paso en el sujeto la *reflexión* (la representación racional de si se debe entregarse o resistirse a él), la *emoción*.

Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad del alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón. Ambas son también igualmente violentas por su grado; mas en lo tocante a su cualidad, son esencialmente diferentes, tanto en el método de prevenirlas como en el de curarlas que el médico de almas habría de aplicar.

DE LAS EMOCIONES EN SU OPOSICION A LA PASION

§ 74.

La emoción es un ataque por sorpresa de la sensación, con que resulta abolida la presencia de ánimo (*animus sin compos*). Es, pues, precipitada, esto es, crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión (aturde).—La imperturbabilidad sin minoración de la fuerza de los resortes del obrar es la *flema*, en el buen sentido de la palabra, una cualidad del hombre fuerte (*animus strenuus*), consistente en no dejarse arrastrar de la tranquila reflexión por la fuerza de las emociones. Lo que la emoción de la ira no hace a toda velocidad, ya no lo hace; y la emoción olvida fácilmente. La pasión del odio, empero, se toma tiempo para arraigar profundamente y pensar en su adversario.—Un padre, un maestro, no pueden castigar, solamente con que hayan tenido la paciencia de escuchar las súplicas (no la justificación).—Obligad a uno que entra iracundo en vuestro cuarto para deciros con violenta indignación duras palabras, obligadle cortésmente a sentarse; si lo lográis, sus reproches serán más suaves; porque la postura más

cómoda del que está sentado es de una falta de tensión que no se concilia nada bien con los gestos amenazadores y los gritos del estar de pie. La pasión (como estado de ánimo perteneciente a la facultad apetitiva), por el contrario, se toma tiempo y reflexiona, por violenta que pueda ser, para conseguir su fin.—La emoción obra como el agua que rompe su dique; la pasión, como un río que se sepulta cada vez más hondo en su lecho. La emoción obra sobre la salud como un ataque apoplético; la pasión, como una tisis o consunción.—La emoción debe considerarse como una borrachera, que se duerme, si bien después se tiene dolor de cabeza; la pasión, como una enfermedad causada por la ingestión de un veneno o una degeneración, que necesita un médico de almas interior o exterior, el cual, sin embargo, las más de las veces no sabe prescribir ningún medio curativo radical, sino casi exclusivamente paliativos.

Donde hay mucha emoción existe comúnmente poca pasión; como en los franceses, que por su viveza son versátiles en comparación con los italianos y los españoles (también los indios y los chinos), los cuales en su rencor incuban la venganza o en su amor son constantes hasta la demencia.—Las emociones son nobles y francas; las pasiones, por el contrario, astutas y solapadas. Los chinos reprochan a los ingleses que son impetuosos y ardientes «como los tártaros»; los ingleses a los chinos, que son unos falsarios hechos y derechos (o a sangre fría), a quienes este reproche no hace abandonar lo más mínimo su pasión. La emoción debe considerarse como una *borrahera*, que se duerme; la *pasión*, como una *demencia*, que incuba una representación que anida en el alma cada vez más profundamente.—Quien *ama*, puede muy bien seguir viendo; pero quien *se enamora* tórnase inevitablemente *ciego* para las faltas del objeto amado, aun cuando suele recuperar la vista ocho días después de

la boda.—Aquel a quien la emoción suele acometer como un arrebato, es, por de buena índole que pueda ser la emoción, semejante a un perturbado; mas porque inmediatamente después le remuerde, trátase sólo de un paroxismo, que se intitula *aturdimiento*. Hay incluso quien desea poder airarse, y Sócrates estaba en duda de si no sería bueno airarse a veces; pero tener la emoción en su poder, hasta el punto de ser capaz de reflexionar a sangre fría si se debe dar suelta a la ira o no, parece ser algo contradictorio.—Una pasión, por el contrario, no se la desea ningún hombre. Pues ¿quién quiere dejarse meter entre cadenas, cuando puede ser libre?

De las emociones en particular

A.

Del gobierno del alma sobre las emociones

§ 75.

El principio de la *apatía*, a saber, que el sabio no debe nunca ser presa de la emoción, ni siquiera de la de la piedad hacia los males de su mejor amigo, es un principio moral sumamente justo y elevado de la escuela estoica; pues la emoción deja (más o menos) ciego.— Sin embargo, que la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición para las emociones, fue sabiduría de la naturaleza para *provisionalmente*, antes aún de que la razón haya llegado a la robustez necesaria, tomar las riendas, es decir, agregar a los resortes morales del bien, para que los avive, los del estímulo (sensible) patológico, como un sustitutivo interino de la razón. Pues, por lo demás, es la emoción, por sí sola considerada, en todo tiempo

ininteligente; hácese a sí misma incapaz de perseguir su propio fin, y es por lo tanto imprudente dejarla de propósito surgir en sí.—Sin embargo, puede la razón, con la representación del bien moral por medio del enlace de sus ideas con intuiciones (ejemplos) que les sirvan de base, provocar una avivación de la voluntad (en las oraciones religiosas o políticas dirigidas al pueblo, o también solitariamente a sí mismo), y ser así avivadora de las almas respecto al bien, no como efecto, sino como causa de una emoción, siempre que esta razón siga llevando las riendas y se produzca un *entusiasmo* hacia el buen propósito, que, empero, debe contarse propiamente como perteneciente a la *facultad apetitiva* y no a la emoción como un *sentimiento* sensible más intenso.

El *don natural* de una *apatía* con suficiente fortaleza de alma es, como se ha dicho, la FLEMA feliz (en sentido moral). Quien está dotado de ella, no por ello es sin duda ya un sabio, pero ha recibido de la naturaleza el favor de que le resulte más fácil que a otros llegar a serlo.

En general, no es la intensidad de un cierto sentimiento lo que constituye el estado de la emoción, sino la falta de la reflexión necesaria para comparar este sentimiento con la suma de todos los sentimientos (de placer o desplacer) en el mismo estado. El rico a quien su criado, al transportar en una fiesta una bella y rara copa de cristal, se la rompe torpemente, tendría este accidente por nada, si en el mismo momento comparase esta pérdida de *un* deleite con la multitud de *todos* los deleites que le ofrece su estado feliz de hombre rico. Mas se abandona exclusivamente a este único sentimiento de dolor (sin hacer rápidamente en el pensamiento aquel cálculo); no es maravilla, pues, que le parezca como si hubiese perdido toda su felicidad.

B.

DE LAS DIVERSAS EMOCIONES

§ 76.

El sentimiento que impulsa al sujeto a PERMANECER en el estado en que se encuentra es *agradable*; el que le impulsa a ABANDONARLO, *desagradable*. Acompañado de conciencia, dícese el primero *deleite (voluptas)*, el segundo *hastío (taedium)*. Como emoción, dícese aquél *alegría*, éste *tristeza*.—La *alegría desatada* (que no modera el cuidado de ningún dolor) y la tristeza aplastante (que no mitiga ninguna esperanza), *la aflicción*, son emociones que ponen en peligro la vida. Empero, se ha visto por las listas de defunciones que más personas han perdido *súbitamente* la vida por la primera que por la última; porque el alma se abandona entera a la emoción de la *esperanza* al abrirse inesperadamente la perspectiva de una felicidad inmensa, y así la emoción es creciente hasta llegar a la asfixia; por el contrario, a la aflicción, siempre temerosa, se la combate naturalmente por el alma hasta el último momento, y así sólo mata lentamente.

El *espanto* es el temor súbitamente suscitado que pone al alma fuera de sí. Semejante a un espanto es lo *sorprendente*, que deja *estupefacto* (más todavía no *consternado*) y que despierta al alma para que se recoja en la reflexión; es el estímulo del *asombro* (que ya encierra en sí reflexión). A los experimentados no les acaece tan fácilmente; mas al arte le es propio representar lo habitual por un lado que resulta sorprendente. La *ira* es un espanto que al par pone rápidamente en movimiento las fuerzas para resistir al mal. El temor a un objeto que amenaza con un mal indeterminado es *zozobra*. A la zozobra puede acompañarla, sin saber de un objeto

particular de ella, una opresión nacida de causas meramente subjetivas (un estado morboso). La *vergüenza* es una angustia producida por el recelado desprecio de una persona *presente* y, como tal, una emoción. Por lo demás cabe avergonzarse sensiblemente sin la presencia de aquel ante quien se siente la vergüenza; pero entonces ésta no es una *emoción*, sino, como la aflicción, una *pasión*, que consiste en atormentarse a sí mismo insistente, pero vanamente, con el desprecio; la vergüenza como emoción ha de surgir, por el contrario, repentinamente.

Las emociones son, en general, morbosos accidentes (*síntomas*), y pueden dividirse (por analogía con el sistema de Brown)[1] en *esténicas* o procedentes de la fuerza y *asténicas* o procedentes de la debilidad. Aquéllas son de una naturaleza *excitante*, mas también por ello frecuentemente agotadora; éstas, de una naturaleza que relaja la fuerza vital, mas que también por ello procura frecuentemente la reparación.—El *reír* con emoción es un regocijo *convulsivo*. El *llorar* acompaña a la sensación de una ira que se *funde* impotente ante el destino o ante otros hombres, como una ofensa recibida de ellos; y esta sensación es de *melancolía*. Pero ambos, el reír y el llorar, serenan; pues son un librarse de un impedimento de la fuerza vital mediante efusiones (es sabido que se puede reír hasta el llanto, si se ríe hasta el agotamiento). Reír es *varonil*; llorar, por el contrario, *femenino* (en el varón, *femenil*), y únicamente el *conato* de llanto, y esto por magnánima, pero impotente participación en el ajeno padecer, puede perdonársele al varón, en cuyos ojos brillarán las lágrimas, sin dejarlas caer en gotas, ni

[1] El médico inglés John Brown (1735-1788) enseñaba que la esencia del organismo vivo consiste en su irritabilidad: un exceso de ésta causa enfermedades de la estenia (es decir, de un estado de fuerza), una disminución demasiado intensa, astenia (falto de fuerza). (K.)

menos acompañarlas con sollozos y hacer una música repugnante.

DE LA COBARDIA Y LA VALENTIA

§ 77.

Zozobra, angustia, terror y pánico, son grados del miedo, esto es, del retroceso ante un peligro. La presencia de ánimo que toma este peligro reflexivamente es el *valor*; la fortaleza del sentido interno gracias a la cual no se le infunde a alguien fácilmente miedo, es la *intrepidez (ataraxia)*. La falta de valor es la *cobardía*; la de intrepidez, *la timidez*.

Corajudo es el que *no se espanta; valor* lo tiene el que con reflexión *no cede* al peligro; *bravo* es aquel cuyo valor *es constante* en medio de los peligros. *Arriesgado [wagehalsig]* es el que se arriesga *[sich wagt]*, por ligereza, en peligros que no conoce. *Audaz [kühn]*, el que se arriesga en ellos, aunque los conozca. *Temerario* [audaz hasta la locura: *tollkühn]*, el que siendo visible la imposibilidad de alcanzar su fin, se pone en el mayor peligro (como Carlos XII en Bender). Los turcos llaman a sus bravos (acaso por obra del opio) los *locos* [Tolle].—La cobardía es, pues, un *deshonroso abatimiento*.

El espanto no es una manera de ser *habitual*, consistente en sentir fácilmente miedo, pues ésta se dice timidez; sino simplemente un *estado* y disposición accidental, las más de las veces meramente debido a causas corporales, y que consiste en no sentirse bastante dueño de sí frente a un peligro que se presenta de súbito. A un general que esté en camisa de dormir y se le anuncie la inesperada aproximación del enemigo, bien se le puede parar la sangre un momento en las cámaras del corazón; y en

cierto general observó su médico que cuando tenía ácidos en el estómago era apocado y tímido. El *coraje* es meramente cualidad temperamental. El *valor*, por el contrario, descansa en principios y es una virtud. La razón da al varón resuelto una fuerza que la naturaleza le rehusa a veces. El espanto en los combates provoca incluso evacuaciones benéficas, que han hecho proverbial una burla (no tener el corazón en su sitio); pero se pretende haber observado que aquellos marineros que al oír la llamada al combate corren al evacuatorio, son luego los más valientes en el peligro. Exactamente lo mismo se observa también el la garza real, cuando el halcón se cierne sobre ella y ella se dispone al combate contra él.

La *paciencia* no es, por consiguiente, valor. Es una virtud femenina; porque no ofrece fuerza de resistencia, sino que espera hacer imperceptible mediante el hábito el padecer (o soportar). El que bajo el bisturí del cirujano o presa de los dolores de la gota o del mal de piedra, *grita*, no por ello es en este estado cobarde o femenil; es así como el maldecir cuando al andar se tropieza en una piedra suelta de la calle (con el dedo gordo, de donde está tomada la palabra *hallucinari*[1], antes bien un estallido de ira con el que la naturaleza tiende, por medio del grito, a poner fin a la parada de la sangre en el corazón.—Una paciencia de una naturaleza especial es la que demuestran los indios de América, que cuando están acorralados arrojan sus armas, y sin implorar perdón, se dejan matar tranquilamente. ¿Hay aquí mas valor que el que muestran los europeos, que en este caso se defienden hasta el último hombre? A mí paréceme ser meramente una vanidad de bárbaros, un asegurar a su tribu el honor

[1] Esta errónea explicación se ha abandonado hace mucho tiempo. (V.)

de que su enemigo no haya podido obligarles a lamentarse y sollozar como prueba de su sumisión.

El valor como emoción (perteneciente, por ende, en parte a la sensibilidad) puede despertarse también por obra de la razón y ser así verdadera bravura (fortaleza de la virtud). El no dejarse intimidar por punzadas ni burlas aguzadas con ingenio, mas por esto mismo tanto más peligrosas, contra las cosas respetables, sino seguir perseverantemente su marcha, es un valor moral que no posee más de uno que se porta como un bravo en el campo de batalla o en el duelo. Es menester, en efecto, para resolverse a algo que el deber manda ejecutar, aun a riesgo de sufrir la burla de los demás, incluso un alto grado de valor, porque el celo del honor es el constante compañero de la virtud, y el que es suficientemente dueño de sí frente a la *violencia*, raras veces se siente, empero, capaz de arrostrar la mofa, cuando se le niega con una risa irónica aquella pretensión de ser honorable.

El porte que da una apariencia externa de valor para no ceder en nada en materia de respeto y en comparación con los demás, dícese *aplomo*; en oposición a la *cortedad*, una especie de timidez y preocupación de no resaltar ventajosamente a los ojos de los demás.—Aquél no puede censurarse en cuanto justa confianza en sí mismo. Mas aquel *aplomo* en el porte que da a alguien la apariencia de no curarse para nada del juicio de los demás sobre él, es *impertinencia*, impudencia, o, con expresión mitigada, inmodestia; ésta no pertenece, pues, al valor en la acepción moral de la palabra.

Si el suicidio supone también valor o exclusivamente abatimiento, no es una cuestión moral, sino meramente psicológica. Cuando se comete meramente para no sobrevivir al propio honor, o sea, por *ira*, parece valor; pero si es el agotamiento de la paciencia en el padecer, por obra de la *tristeza*, que agota lentamente toda

paciencia, es un *abatirse*. Parécele al hombre ser una especie de heroísmo mirar a la muerte directamente en los ojos y no temerla, cuando ya no puede seguir amando la vida. Pero si, aun temiendo la muerte, no puede dejar de seguir amando la vida en toda condición, y así tiene que preceder una confusión del ánimo por obra de la angustia, para llegar hasta el suicidio, el hombre muere por cobardía, por no poder soportar más los tormentos de la vida.—El modo de llevar a cabo el suicidio da a conocer en cierto modo esta diferencia de estado de ánimo. Cuando el medio elegido mata súbitamente y sin salvación posible, como, por ejemplo, el pistoletazo, o (como lo llevaba consigo a la guerra un gran monarca, para el caso de que cayese prisionero) [1] un sublimado corrosivo, o el echarse a un agua profunda con los bolsillos llenos de piedras, no se puede negar valor al suicida. Pero si se trata de la cuerda que puede ser cortada por otros, o de un veneno vulgar, que puede ser extraído del cuerpo por el médico, o un tajo en el pescuezo, que puede ser cosido y curado, en los cuales atentados el suicida, cuando es aún salvado, se regocija comúnmente y no lo intenta más, es una cobarde desesperación por flaqueza, no una esforzada, que requiere todavía una robusta presencia de ánimo para realizar semejante acto.

No siempre son almas meramente abyectas e indignas las que resuelven desatarse del peso de la vida de tal modo; más bien no es de temer fácilmente semejante acto de aquéllas que no tienen sentimiento alguno del verdadero honor.—Sin embargo, como el acto resulta siempre atroz y el hombre hace con él de sí mismo un mosntruo, es digno de nota que en las épocas de injusticia pública y declarada legal por un estado revolucionario (por ejemplo, el Comité de Salvación Pública de la República francesa), varones pundonorosos (por ejemplo, Roland) [1], hayan tratado de anticiparse a la ejecución legal por medio del suicidio, que ellos mismos habrían declarado reprobable en una época constitucional. La razón de ésta. Hay en toda ejecución *legal* algo de afrentoso, porque es una *pena*, y si la ejecución es injusta, no puede el que es víctima de la ley reconocerla como *merecida*. Ahora bien, esto lo demuestra, una vez que está votado a la muerte, prefiriendo elegirla como un hombre libre e infiriéndosela *a sí mismo*. De aquí también que algunos tiranos (como Nerón) considerasen como una muestra de favor el permitir que el condenado se matase a sí mismo, porque la muerte tenía lugar con más honor.—La moralidad de este hecho no pretendo defenderla.

[1] Federico el Grande. (K.)

El valor del guerrero es, todavía, muy distinto del duelista, bien que el *duelo* goce de la indulgencia del gobierno y en el ejército se haya hecho de él, en cierto modo, una defensa espontánea contra las ofensas al honor, en que los jefes no se mezclan, sin estar, empero, públicamente permitida por la ley.—Este hacer la vista gorda al duelo es un principio espantoso, no bien meditado por la autoridad del Estado; pues hay también indignos que se juegan la vida para llegar a valer algo y que corriendo peligro no piensan en absoluto hacer nada por la conservación del Estado.

La bravura es el valor, *conforme a la ley*, de no temer ni siquiera la pérdida de la vida en lo que manda el deber. La impávidez sola no la constituye, sino que la irreprochabilidad moral (*mens conscia recti*) tiene que ir unida a

[1] La razón por la cual se precipitó sobre su espada el conocido ministro girondino Roland de la Ratière el 15 de noviembre de 1793, búscase hoy en el dolor que le produjo la ejecución, una semana antes, de su mujer (la conocida Madame Roland). (V.)

ella, como en el caballero Bayardo (*chevalier sans peur et sans reproche*).

DE LAS EMOCIONES QUE SE DEBILITAN A SI MISMAS CON RESPECTO A SU FIN

(*Impotentes animi motus*)

§ 78.

Las emociones de la ira y de la vergüenza tienen de propio que se debilitan a sí mismas con respecto a su fin. Son sentimientos súbitamente suscitados, en que se experimenta un mal como si fuese una ofensa, pero que por su vehemencia hacen al par incapaz de rechazarlo.

¿Quién es más de temer, el que, presa de vehemente ira, *palidece* o el que *enrojece*? El primero es de temer en el acto; el segundo, no menos, pero más tarde (por afán de venganza). En el primer estado espántase el hombre fuera de sí de dejarse arrastrar a una violencia en el uso de su fuerza, que pudiera más tarde remorderle; en el segundo, el espanto se convierte súbitamente en el temor de que pudiera hacerse *visible* la conciencia de la incapacidad para la propia defensa. Ambos estados, cuando pueden desahogarse apoderándose rápidamente del alma, no son nocivos a la salud; donde no es así, son en parte peligrosos para la vida misma; en parte, cuando su explosión se reprime, dejan tras sí un rencor, esto es, el agravio de no haberse portado con decoro frente a una ofensa; lo cual se evita, empero, simplemente con que puedan desahogarse en palabras. Mas ambas emociones son de tal naturaleza que hacen enmudecer y se presentan, por ende, a una luz desventajosa.

El hábito de *airarse* puede perderse mediante una

interna disciplina del alma; pero la debilidad de un sentimiento del honor excesivamente delicado en la vergüenza, no se deja suprimir con tan fáciles artificios. Pues, como dice Hume[1] (que padecía él mismo de esta debilidad —de cortedad para hablar en público), el primer intento de portarse con aplomo, si falla, hace todavía más tímido, y no hay otro medio que empezar por tratar con personas de cuyo juicio sobre nuestra conducta se nos dé poco, para ir prescindiendo paulatinamente de la presunta importancia del juicio de los demás sobre nosotros y acabar estimándose interiormente en pie de igualdad con ellos. El hábito correspondiente engendra la *soltura*, que está igualmente alejada de la *cortedad* y del *aplomo* descarado.

Simpatizamos, sin duda, con la *vergüenza* del prójimo como con un dolor, pero con su *ira*, si él nos relata el motivo de ella encontrándose presa de la emoción; pues ante aquel que se encuentra en este estado no se halla seguro ni siquiera el que escucha su relato (de una ofensa parecida).

El *asombro* (la perplejidad de encontrarse con lo inesperado) es una excitación del sentimiento que primero impide el juego natural de los pensamientos y es, por tanto, desagradable, pero luego promueve tanto más la afluencia de ellos hacia la representación inesperada y resulta, por ende, agradable; *estupefacción* dícese, empero, esta emoción propiamente sólo cuando se está en absoluto incierto de si la percepción tiene lugar despierto o soñando. Un neófito en el mundo asómbrase de todo; pero quien ha llegado a conocer el curso de las cosas gracias a una múltiple experiencia, toma por principio el no asombrarse de nada (*nihil admirari*). Quien, por el contrario, persigue con mirada escrutadora y reflexiva-

[1] *Essays*, ed. Green y Grose, II, 381. (K.)

mente el orden de la naturaleza en su gran multiplicidad de aspectos, llega a disponer de una sabiduría que no esperaba, con *estupefacción*: una admiración de la cual no logra desprenderse (asombrarse bastante); pero esta emoción es excitada entonces tan sólo por la razón, y es una especie de sacro horror a ver abrirse a los propios pies el abismo de lo suprasensible.

DE LAS EMOCIONES CON QUE LA NATURALEZA FOMENTA MECANICAMENTE LA SALUD

§ 79.

Con algunas emociones foméntase mecánicamente por la naturaleza la salud. A ellas pertenecen principalmente la *risa* y el *llanto*. La ira, cuando es dado irritarse bravamente (mas sin tener que cuidarse de encontrar resistencia), es, sin duda, un medio bastante seguro de hacer la digestión, y más de una ama de casa no tiene otra moción interna que el reñir a hijos y servicio; como quiera que si hijos y servicio se limitan a comportarse con toda paciencia, se difunde uniformemente una agradable fatiga de la fuerza vital por toda la máquina del cuerpo; pero este medio no carece de todo peligro, a causa de la posible resistencia de aquellos seres domésticos.

La *risa* cordial (no pérfida o unida a la amargura) es, por el contrario, más acepta y saludable; era, en efecto, lo que se le hubiese debido recomendar a aquel rey de Persia que instituyó un premio para aquel «que inventase un nuevo deleite».—La espiración del aire, que en la risa se verifica como convulsivamente (y de que el estornudo es sólo un efecto menor, aunque también avivador, cuando su estrépito resuena incontenido), *intensifica* gracias al saludable movimiento del diafragma el sentimiento de la fuerza vital. Ahora bien, sea un bufón asalariado (un arlequín) el que nos haga reir, o un pícaro redomado que forme parte de la sociedad de nuestros amigos, que no parezca tener nada malo en la cabeza, pero «que lo tenga por detrás de las orejas» y no ría con los demás, sino que con aparente simplicidad rompa súbitamente una tensión expectante (como una cuerda tensa), siempre es la risa una vibración de los músculos, que contribuyen a la digestión y favorece ésta mucho más de lo que lo haría la sapiencia del médico. También una gran simpleza, producto de un juicio deficiente, puede hacer exactamente el mismo efecto —bien que a costa del presunto avisado (a).

El *llanto*, una inspiración acompañada de sollozos (convulsiva), cuando lo es, además, de efusión de lágrimas, es un medio lenitivo del dolor y, por lo mismo, una precaución de la naturaleza a favor de la salud; una viuda que no quiere consolarse, como se suele decir, se cuida sin saberlo, ni propiamente quererlo, de su salud. Un

(a) Ejemplos de esto último pueden ponerse en masa. Pero sólo quiero citar uno que oí de boca de la difunta condesa de K. *, una dama que era ornato de su sexo. Estaba de visita en su casa el conde Sagramoso, que tenía entonces la misión de inspeccionar la organización de la orden de los Caballeros de Malta en Polonia (según la ordenación de Ostrog), cuando casualmente llegó un profesor natural de Koenigsberg, pero empleado en Hamburgo, por la afición de algunos ricos comerciantes, como coleccionista de seres de la naturaleza y director de los gabinetes correspondientes, el cual visitaba a sus parientes de Prusia; a este profesor le dijo el conde, por hablar algo con él, en su alemán defectuoso: «Yo he tenido en Hamburgo una *ant* (tía), pero se me ha muerto». Al vuelo cogió el profesor la palabra y preguntó: «Por qué no se lo hizo disecar?» Había tomado la palabra inglesa *ant*** por *Ente* (pato), y porque se le ocurrió inmediatamente que tendría que haber sido un pato muy raro, deploró el gran perjuicio. Es fácil imaginarse la risa que hubo de suscitar esta mala inteligencia.

* La condesa de Keyserling, cuya casa frecuentó Kant. (V.)

** Escrito *aunt*. (V.)

arrebato de ira en este estado interrumpiría al punto la efusión de lágrimas, pero con daño de la persona; aunque no siempre la pena, sino también la ira puede hacer saltar lágrimas a mujeres y niños.—Pues el *sentimiento de la propia impotencia* contra un mal, que acompaña a una emoción intensa (sea de ira o de tristeza), llama en su auxilio los signos naturales exteriores, que desarman al menos a un alma viril (con arreglo al derecho del más débil). Esta expresión de la ternura, como debilidad del sexo, no debe conmover al *varón* sensible hasta hacerle llorar, pero sí saltar las lágrimas a los ojos; porque en el primer caso faltaría a su propio sexo y con su femenilidad no serviría de amparo a la parte más débil, pero en el segundo no demostraría al otro sexo el interés de que su virilidad le hace un deber, a saber, el de tomarlo bajo su amparo; como el carácter que los libros de caballerías atribuyen al varón valiente, lleva consigo el ponerse justamente en esta actitud protectora.

Pero, ¿por qué prefieren los jóvenes ver *tragedias* y también representarlas, por ejemplo, cuando quieren dar una fiesta en honor de sus padres, mientras que los viejos prefieren lo *cómico* e incluso lo burlesco? La causa de lo primero es, en parte, exactamente la misma que la que impulsa a los niños a desafiar el peligro: probablemente por obra de un instinto de la naturaleza que les lleva a tentar sus fuerzas; en parte también porque, dada la ligereza de la juventud, de las impresiones que oprimen el corazón o espantan, no queda resto de melancolía tan pronto como se ha terminado la pieza, sino sólo el agradable cansancio que sigue a una intensa emoción interna y que induce de nuevo al regocijo. Por el contrario, en los viejos no se borra esta impresión tan fácilmente, ni pueden producir de nuevo en sí tan fácilmente el sentimiento de la jovialidad. Un arlequín de

ingenio rápido les causa, con sus ocurrencias, una benéfica conmoción del diafragma y de los intestinos, con lo cual el apetitio se aumenta para la cena subsiguiente y se favorece con la locuacidad.

OBSERVACION GENERAL

Ciertos sentimientos corporales internos están *emparentados* con las emociones, pero no lo son ellos mismos, porque son solamente instantáneos, pasajeros y no dejan huellas detrás de sí; tal es el *horripilarse*, que acomete a los niños cuando oyen por la noche a sus nodrizas cuentos de fantasmas.—El *estremecerse*, como si le volcasen a uno encima un chorro de agua fría (llover a cántaros), entra también en ellos. No la percepción del peligro, sino la mera idea de peligro —aunque se sabe que no existe ninguno—, produce esta sensación, que cuando es mero conato, no explosión del espanto, no parece ser precisamente desagradable.

El *vértigo* e incluso el *mareo* parecen pertenecer por su causa a la clase de estos peligros ideales.—Por una tabla echada en tierra se puede avanzar sin vacilación; pero si está echada sobre un abismo, o, para quien tiene los nervios débiles, simplemente sobre una excavación, resulta con frecuencia realmente peligrosa la vacía preocupación del peligro. El oscilar de un barco, incluso con viento suave, es alternativo hundirse y elevarse. Al hundirse, es la tendencia de la naturaleza elevarse (porque todo hundirse lleva consigo la representación del peligro), por ende, el movimiento del estómago y del intestino de abajo hacia arriba va unido mecánicamente a un estímulo del vómito, que aumenta más todavía si el paciente mira por la ventana del camarote y encuentra alternativamente frente a sus ojos el cielo y el mar, con

lo que se robustece más aún la ilusión de un suelo que cede bajo él.

Un actor que sea frío, pero, por lo demas, posea entendimiento y una gran fuerza de imaginación, logra frecuentemente conmover más con una emoción afectada (artificial) que con la verdadera. Un verdadero enamorado está en presencia de su amada perplejo, torpe y poco conquistador. Pero uno que haga meramente el *enamorado* y tenga además talento, puede representar su papel de un modo tan natural, que haga caer por completo en sus lazos a la pobre engañada; justamente porque su corazón no está cautivo, su cabeza está clara y él, por tanto, en plena posesión del libre uso de su habilidad y facultades para imitar del modo más natural la apariencia del amante.

La risa cordial (franca) es (como perteneciente a la emoción de la alegría) *sociable*; la pérfida (sarcástica), *hostil*. El distraído (como Terrasson [1], con el gorro de dormir en lugar de la peluca sobre la cabeza y el sombrero bajo el brazo, llena la cabeza de la querella sobre la primacía de los antiguos o de los modernos en las artes y ciencias, y entrando gravemente) da frecuente ocasión a la primera; se le hace objeto de *risa*, pero no de *irrisión*. El *extravagante* no sin inteligencia es objeto de risa, sin que le cueste nada; él ríe también.—Una risa mecánica (sin espíritu) es huera y hace la compañía ingrata. El que en sociedad no ríe, es huraño o pedante. Los niños y más aún las niñas, deben acostumbrarse pronto a reír francamente y sin forzarse; pues los risueños rasgos del rostro se imprimen poco a poco en el interior y asientan una *disposición* a la alegría, afabilidad y sociabilidad, que preparan tempranamente esta aproximación a la virtud de la benevolencia.

[1] Abate y erudito (1670-1750) miembro de la Academia Francesa. (V.)

Tomar en sociedad a uno (el mejor) por blanco del ingenio, sin ser, empero, mortificante para él (burla sin agresividad), y estando él con su ingenio pertrechado para una réplica análoga y dispuesto a provocar en la reunión un alegre reír, es un modo cordial y a la vez pulcro de animarla. Pero si esto sucede a costa de un simple, al que se le arroja al otro como una pelota, la risa, mezclada entonces de alegría del mal ajeno, es, por lo menos, poco fina, y si sucede con un parásito que por glotonería se presta a ser dócil juguete o consiente en hacerse el necio, es la risa una prueba de mal gusto, tanto como de un embotado sentido moral en aquellos que son capaces de reírse en tal caso a mandíbula batiente. Pero la situación de un necio de corte, encargado de sazonar de risa la comida de la alta persona, para que se conmueva benéficamente su diafragma, hostilizando a sus más distinguidos servidores, está, según se tome, *por encima o por debajo* de toda crítica.

DE LAS PASIONES

§ 80.

La *posibilidad* subjetiva de que surja un cierto apetito, anteriormente a la representación de su objeto, es la *propensión* —la interna *compulsión* de la facultad apetitiva a tomar posesión de este objeto, antes de que se le conozca, el *instinto* (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales a proteger a sus crías, etc.).—El apetito sensible que le sirve al sujeto de regla (hábito) dícese *inclinación*.—La inclinación que impide a la razón compararla, en vista de una cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones, es la *pasión (passio animi)*.

Vese fácilmente que las pasiones, puesto que son

compatibles con la más tranquila meditación, no teniendo que ser irreflexivas como la emoción, ni tampoco tormentosas y pasajeras, sino pudiendo arraigarse y coexistir incluso con el sutil argüir, causan el mayor quebranto a la libertad, y si la emoción es una *borrachera*, la pasión es una *enfermedad* que rehúsa toda medicina y, por ende, es mucho peor que todas aquellas conmociones pasajeras del alma, que, al menos, excitan el propósito de corregirse; en lugar de lo cual la pasión es un hechizo que excluye también la corrección.

Denomínase la pasión con la palabra *afán* (afán de honores, afán de venganza, afán de dominación, etc.), fuera de la del amor en el *estar enamorado*. La causa es que cuando este último apetito se ha satisfecho (mediante el goce), cesa al par el apetito, al menos respecto de la misma persona, por lo cual puede considerarse como pasión un enamoramiento apasionado (en tanto la otra parte persiste en la negativa), pero no un amor físico; porque éste no encierra, respecto del objeto, un principio *constante*. La pasión supone siempre una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación. Está, pues, ligada en todo momento con la razón del sujeto, y a los meros animales no se les puede atribuir pasiones, como tampoco a los puros entes racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc., porque nunca están perfectamente satisfechos, cuéntanse, por ello, entre las pasiones, como enfermedades contra las cuales sólo hay paliativos.

§ 81.

Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables; porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae al poder del único principio

por obra del cual pudiera suceder esto. La razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular con arreglo al principio: no por complacer a *una* inclinación relegar todas las restantes a la sombra o a un rincón, sino cuidar de que aquélla pueda coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones. —El *apetito de honores* de un hombre siempre puede ser una dirección de su inclinación aprobada por la razón; pero el que apetece honores quiere también ser amado por otros, necesita del trato afable con otros, conservar su fortuna y muchas cosas más. Si, pues, es *apasionadamente* apetente de honores, es ciego para estos fines, a perseguir los cuales sus inclinaciones le invitan igualmente, y el que los demás le odien, o huyan su trato, o el correr con sus gastos el peligro de la pobreza —todo esto lo pasa por alto. Es una locura (la de hacer de una *parte* de sus fines el *todo)* que contradice derechamente a la razón misma en su principio formal.

De aquí que las pasiones sean, no meramente, como las emociones, sentimientos *desgraciados*, que están preñados de muchos males, sino también *malas* en sí, sin excepción, y el apetito de mejor índole, aunque se dirija a lo que corresponda (por la materia) a la virtud, por ejemplo, la beneficencia, es (por la forma), tan pronto se convierte en pasión, no perjudicial de un modo meramente *pragmático*, sino también recusable desde el punto de vista *moral*.

La emoción ocasiona un quebranto momentáneo y la libertad y al dominio sobre sí mismo. La pasión los abandona y encuentra su placer y satisfacción en el ser esclavo. Como, sin embargo, la razón no ceja en su clamor y excitación a la libertad interna, suspira el desgraciado entre sus cadenas, de las que, empero, no puede desatarse; porque han crecido unidas a sus propios miembros, por decirlo así.

Con todo, han encontrado las pasiones también sus panegiristas (pues, ¿dónde no se encontrarán, si la maldad ha llegado a tomar asiento en los mismos principios?), y se dice: «jamás se ha hecho nada grande en el mundo sin pasiones violentas, y la Providencia misma las ha plantado sabiamente como resortes en la naturaleza humana» [1]. —De muchas *inclinaciones* puede, en efecto, concederse esto; de aquellas de que, como una necesidad natural y animal, la naturaleza viviente (incluida la del hombre) no puede prescindir. Pero que pudieran, e incluso debieran, convertirse en *pasiones*, no lo ha querido la Providencia, y representárselas desde este punto de vista podrá serle perdonado a un poeta (para decir con Pope: «Si la razón es un imán, son las pasiones vientos» [2]; pero el filósofo no debe admtir este principio, ni siquiera para encomiarlo como una disposición provisional de la Providencia que ésta hubiese puesto en la naturaleza humana antes de que el género humano hubiese llegado al debido grado de cultura.

DIVISION DE LAS PASIONES

Divídense en las pasiones de la inclinación *natural* (innata) y las de la inclinación procedente de la *cultura* del hombre (adquirida).

Las pasiones del PRIMER género son la *inclinación a la libertad* y la *inclinación sexual,* ambas unidas con la emoción. Las del SEGUNDO género son el *afán de honores,* el *afán de dominación* y el *afán de poseer,* que no van

[1] Según conjetura Külpe, Kant ha tenido aquí en vista Helvetius: *De l'esprit*, III, 6, 8, ya que, sin duda, no podía conocer aún la conocida sentencia de Saint-Simon. (V.)

[2] Pope: *Essay on Man*, II, 108. (K.)

unidos a la impetuosidad de una emoción, sino a la perseverancia de una máxima dirigida a ciertos fines. Aquéllas pueden llamarse *pasiones ardientes*; éstas, como la avaricia, *pasiones frías*. Pero todas las pasiones son apetitos dirigidos exclusivamente de unos hombres a otros hombres, no a cosas, y se puede tener, sin duda, mucha inclinación a poseer un campo fértil o bien una vaca, para utilizarlos, pero no una *afección* (que consiste en la inclinación a la *comunidad* con otros); mucho menos una pasión.

A. *De la inclinación a la libertad como pasión*

§ 82.

Es la más vehemente entre todas, en el hombre en estado de naturaleza, en un estado en que no puede evitar encontrarse con los demás con pretensiones recíprocas.

Quien sólo puede ser feliz por decisión de *otro* (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio? El salvaje (todavía no habituado a la sumisión) no conoce mayor desgracia que caer en ésta, y con razón, en tanto no le dé seguridad una ley pública; hasta que la disciplina no le haya hecho paulatinamente paciente. De aquí su estado de constante guerra, en el designio de mantener a los demás tan lejos de él como posible, y de vivir diseminado por los desiertos. Más aún; el niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros

como una *violencia*, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad (de que ningún otro animal tiene la representación (a).—Los pueblos nómadas, como no están apegados a ningún suelo (en cuanto pueblos pastores), por ejemplo, los árabes, se aferran tan fuertemente a su género de vida, aunque no plenamente exento de compulsión, y tienen una elevación de espíritu tal, para mirar con desprecio a los pueblos *sedentarios*, que no han podido desviarles de ella en milenios las fatigas de ella inseparables. Los meros pueblos cazadores (como lo olenni-tunguses, se han realmente hasta ennoblecido con este sentimiento de la libertad (a diferencia de las demás tribus emparentadas con ellos).—Así, no despierta sólo el concepto de la libertad bajo leyes morales una emoción que se llama entusiasmo, sino que

---

(a) Lucrecio, como poeta que es, interpreta este fenómeno del reino animal, de hecho notable, de otra manera:

Vagituque locum, lugubri complet, aequomst
Quoi tantum'n vita restet transire malorum! *.

* Lucrecio: *De rerum natura*, V, 227, y sigs. Y llena con sus lúgubres vagidos el lugar,—como cumple a aquel a quien le quedan tantos males que pasar en vida. (V.)

Esta previsión no puede tenerla todavía el niño recién nacido; pero que el sentimiento de la incomodidad en él no procede del dolor corporal, sino de una idea oscura (o representacion análoga a ésta) de libertad y del obstáculo contra ella, la *injusticia*, se descubre por las *lágrimas* que se unen al grito un par de meses después del nacimiento, lo que revela una especie de amargura, cuando aspira a acercarse a ciertos objetos o simplemente a modificar su estado y se siente impedido para hacerlo.—Este impulso a tener voluntad propia y a tomar el impedimento como una ofensa, distínguese también especialmente por su tono y deja traslucir una maldad que la madre se ve obligada a castigar, pero habitualmente se replica con gritos todavía más vehementes. Exactamente lo mismo sucede cuando cae por su propia culpa. Los hijos de otros animales juegan, los del hombre disputan prematuramente unos con otros, y es como si un cierto concepto de derecho (referente a la libertad externa) se desenvolviese al mismo tiempo que la animalidad y no se aprendiese paulatinamente.

la mera representación sensible de la libertad externa eleva la inclinación a perseverar en ella o a ensancharla, por la analogía con el concepto del derecho, hasta llegar a la más vehemente pasión.

Tampoco tratándose de los simples animales se llama a la inclinación más vehemente (por ejemplo, a la unión sexual) pasión; porque no tienen razón, única que funda el concepto de la libertad, y con la que entra en conflicto la pasión, cuyo estallido puede imputarse, pues, al hombre.—Dícese, sin duda, de los hombres que aman *apasionadamente* ciertas cosas (la bebida, el juego, la caza) o las odian (por ejemplo, el almizcle, el aguardiente); pero no se llama a estas diversas inclinaciones o aversiones otras tantas *pasiones*, porque son solamente otros tantos diversos instintos, esto es, otras tantas formas de *mero padecer* en la facultad apetitiva, y, por ende, no merecen clasificarse por los objetos de la facultad apetitiva o las *cosas* (de las que hay innúmeras), sino por el principio del uso o del abuso que los hombres hagan de su persona y libertad entre sí, cuando un hombre hace de otro un mero medio para su fin.—Las pasiones dirígense propiamente sólo a hombres y sólo por ellos pueden ser satisfechas.

Estas pasiones son el *afán de honores*, el *afán de dominación*, el *afán de poseer*.

Como éstas son inclinaciones que se dirigen meramente a la posesión de los medios para satisfacer todas las inclinaciones que conciernen inmediatamente al fin, tienen el barniz de la razón, a saber, aspirar a la idea de un poder unido a la libertad, único por el cual pueden alcanzarse fines. La posesión de los medios para conseguir cualesquiera designios alcanza, sin duda, mucho más que la inclinación dirigida a una inclinación aislada y su satisfacción.—Pueden llamarse también, por ende, inclinaciones de la ilusión, que consiste en equiparar la

mera opinión ajena sobre el valor de las cosas a su verdadero valor.

B. *Del apetito de venganza como pasión*

§ 83.

Como las pasiones sólo pueden ser inclinaciones dirigidas de hombres a hombres, en tanto se hallan dirigidas a fines concordantes o pugnantes unos con otros, esto es, amor u odio; pero el concepto de derecho, porque brota inmediatamente del concepto de la libertad externa, es un impulso mucho más importante y que mueve mucho más intensamente la voluntad que el de la benevolencia; así, es el odio nacido de la injusticia padecida, esto es, el *apetito de venganza*, una pasión que brota irresistiblemente de la naturaleza del hombre, y por malvada que sea, está entretejida con la inclinación la máxima de la razón, por virtud del lícito *apetito de derecho*, de que aquélla es una manifestación análoga, y precisamente por esto una de las pasiones más violentas y de más profundo arraigo; la cual, cuando parece extinta, deja tras de sí en secreto un odio, llamado *rencor*, como un fuego que arde bajo la ceniza.

El *apetito* de hallarse con los demás hombres y en relación a ellos en un estado en que puede darse a cada uno lo que quiere el *derecho*, no es, sin duda, una pasión, sino un fundamento determinante del libre albedrío por la razón pura práctica. Pero la *irritabilidad* del mismo por el mero amor propio, esto es, sólo en su provecho, no a favor de una legislación universal, es un impulso sensible del odio, no a la injustica, sino a lo *injusto* para nosotros; esta inclinación (a perseguir y destruir), como tiene por base una idea, aunque aplicada egoístamente,

convierte el apetito de derecho contra el ofensor en una pasión de resarcimiento cuya vehemencia llega frecuentemente hasta la locura de exponerse a sí mismo a la ruina, sólo con que el enemigo no escape a ella, y (en la venganza de sangre) a hacer este odio incluso hereditario entre tribus; porque, se dice, la sangre del ofendido y todavía no vengado *clama* hasta que la sangre inocentemente vertida es lavada de nuevo con sangre —aunque ésta deba ser la de uno de sus inocentes descendientes.

C. *De la inclinación a poder tener influencia en general sobre los demás hombres*

§ 84.

Esta inclinación es la que más se acerca a la razón práctica técnica, esto es, a la máxima de la inteligencia.—Pues llegar a tener en su poder las inclinaciones de los demás hombres, poder dirigirlas y determinarlas según los propios designios, es casi tanto como estar en *posesión* de los demás como si fuesen meros instrumentos de la propia voluntad. No es maravilla que la aspiración a semejante *poder* tener influencia sobre los demás se convierta en pasión.

Este poder encierra, por decirlo así, un triple instrumento: los *honores*, el *mando* y el *dinero*; con ellos se logra, cuando se está en posesión de ellos, alcanzar, si no por una de estas influencias, por la otra, a todo hombre, y utilizarlo para los propios designios.—Las inclinaciones correspondientes, cuando se convierten en pasiones, son el *afán de honores*, el *afán de dominación* y el *afán de poseer*. Sin duda que aquí el hombre se torna el juguete de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla su fin último; pero no hablamos aquí de la *sabiduría*,

que no consiente pasiones, sino sólo de la *inteligencia* con que se puede manejar a los necios.

Pero las pasiones, en general, por vehementes que puedan ser como resortes sensibles, son puras flaquezas por respecto a aquello que la razón prescribe al hombre. De donde que la capacidad del hombre inteligente para emplearlas al servicio de sus designios haya de ser relativamente tanto menor cuanto mayor sea la pasión que domine a los demás hombres.

El *afán de honores* es aquella flaqueza de los hombres a causa de la cual se puede tener influencia sobre ellos por medio de su *opinión*; el afán de dominación, por medio de su *temor*, y el afán de poseer, por medio de su propio *interés.*— Siempre un alma de esclavo, por medio de la cual, cuando otro se apodera de ella, tiene el poder de utilizarla para sus propis designios por medio de sus propias inclinaciones.—Ahora bien, la conciencia de este poder en sí y de la posesión de los medios para satisfacer las propias inclinaciones, suscita la pasión todavía más que el empleo de ellos.

a) El afán de honores

§ 85.

No es *amor al honor*, una alta estimación que el hombre puede esperar de los demás a causa de su valor (moral) interno, sino un deseo de *fama honrosa*, para la que es bastante la pura apariencia. Al orgullo (un exigir de los demás que se menosprecien a sí mismos en comparación con nosotros, una necedad que obra en contra de su propio fin), a este orgullo, digo, basta *adularle* para tener, gracias a esta pasión del necio, poder sobre él. Los

aduladores (a), señores del sí, que a un hombre de importancia le dejan llevar gustosos la voz cantante, alimentan esta pasión que le hace débil y son los destructores de los grandes y poderosos que se entregan a este hechizo.

El *orgullo* es un apetito de honor extraviado, que obra en contra de su propio fin y no puede considerarse como un medio deliberado de emplear para los propios fines a los demás hombres (a quienes rechaza de sí); antes bien, es el orgulloso aquel instrumento de los pícaros que hemos llamado un necio. Preguntábame una vez un comerciante muy razonable y honrado: «¿Por qué el orgulloso es siempre a la vez rastrero?» (el comerciante había hecho la experiencia de que el que hacía ostentación de su riqueza como de un poder mercantil superior, si más tarde sufría un revés de fortuna, no tenía ningún escrúpulo en arrastrarse). Mi opinión fue ésta: que, como el orgullo es el exigir a otro *despreciarse* a sí mismo en comparación con el orgulloso, pero un pensamiento semejante no puede entrarle en la cabeza a nadie, sino sólo al que se siente a sí mismo pronto a rebajarse, el orgullo da ya de suyo una señal jamás engañosa y anticipativa de la bajeza de tales hombres.

b) El afán de dominación

Esta pasión es en sí injusta, y su exteriorización concítalo todo contra ella. Empieza, empero, por el

(a) La palabra *Schmeichler* [adulador] ha debido de decirse muy primitivamente *Schmiegler* (uno que se dobla y adapta), para dirigir a capricho a un poderoso presumido utilizando su orgullo; así como la palabra *Heuchler* [hipócrita] (propiamente debía escribirse *Häuchler* [derivado de *Hauch*, aliento]), ha debido de significar un falsario que finge su pía humildad, ante un eclesiástico muy poderoso, con los *suspiros* mezclados a sus palabras.

temor de ser dominado por los demás, y se preocupa de ponerse a tiempo en situación ventajosa de mando sobre ellos; lo cual es, sin embargo, un medio escabroso e injusto de utilizar para los propios designios a los demás hombres; porque en parte provoca la resistencia y es *ininteligente*, en parte es contraria a la libertad según las leyes, a que todo el mundo puede aspirar, y es *injusta*.– Por lo que toca al arte de dominar *mediato*, por ejemplo, el del sexo femenino por medio del amor que infunde al masculino, para utilizar a éste en servicio de sus propios designios, no está comprendido también bajo el mismo título; porque no lleva consigo mando alguno, sino que sabe dominar y encadenar al súbdito por medio de su propia inclinación.—No como si la parte femenina de nuestra especie estuviese libre de la inclinación a dominar sobre la masculina (justamente lo contrario es la verdad), sino porque no se sirve a este fin del mismo *medio* que el masculino, a saber, no del privilegio de la *fuerza* (que es el mentado aquí por la palabra *dominar)*, sino de los *incentivos* que encierra en sí una inclinación de la otra parte a ser dominada.

c) El afán de poseer

El dinero es la suerte, y ante aquel a quien Plutón favorece ábrense todas las puertas que están cerradas para el menos rico. La invención de este medio, que, por lo demás, no tiene otra utilidad (o al menos no debe tenerla) que la de servir meramente al cambio del trabajo de los hombres, mas de consiguiente a todos los bienes físicos que hay entre ellos, por lo cual está representado principalmente por metales, ha producido un afán de poseer que, por último, sin el goce, en la mera posesión, e incluso con la renuncia (del avaro) a toda utilización, encierra un poder del que se cree que es bastante a reemplazar la falta de cualquier otro. Esta pasión, enteramente desprovista de espíritu, si bien no siempre moralmente recusable, empero movida de un modo meramente mecánico, que afecta principalmente a la vejez (como compensación de su natural impotencia), y que debido al universal medio de su gran influencia ha dado origen [en alemán] al nombre de un *Vërmogen* [poder, *fortuna*] pura y simplemente es una pasión que, una vez nacida, no consiente cambio, y que, si la primera de las tres hace *odiado* y la segunda *temido*, esta tercera hace *despreciado* (a).

DE LA INCLINACION A LA ILUSION COMO PASION

§ 86.

Por la *ilusión*, como un resorte de los apetitos, entiendo la ilusión práctica interna que hace tomar lo subjetivo, en la causa eficiente, por objetivo.—La naturaleza pide de tiempo en tiempo excitaciones más intensas de la fuerza vital, para refrescar la actividad del hombre y que éste no pierda en el mero *gozar* el sentimiento de la vida. A este fin le da a imaginar muy sabia y benéficamente al hombre, perezoso por naturaleza, objetos que toma por fines reales (formas de adquirir honores, mando y dinero) y que le obligan, a él que emprende a disgusto un *negocio*, a *trabajar* bastante y darse mucho que *hacer*

(a) Aquí hay que entender el desprecio en sentido moral; pues en el civil, cuando sucede, como Pope dice, que «el diablo bajo la forma de una lluvia de oro de cincuenta a ciento le cae al usurero en el regazo y se apodera de su alma», *admira* más bien el gran montón al hombre que demuestra tan grande sabiduría mercantil.—El pasaje de Pope encuéntrase en sus *Moral Essays*, III, 371-4. (K.)

por no *hacer nada*; siendo el interés que el hombre toma por ellas un interés de la mera ilusión, y jugando realmente la naturaleza con el hombre, y aguijándole (al sujeto) a ir hacia su fin, a pesar de estar (objetivamente) el sujeto en la convicción de haberse propuesto un fin propio.—Estas inclinaciones de la ilusión son apropiadas, justamente porque la fantasía es en ellas creadora espontánea, para tornarse en sumo grado *apasionadas*, principalmente cuando tienden a producir una *rivalidad* entre los hombres.

Los juegos del niño, la pelota, la lucha, las carreras, los soldados; después los del varón, el ajedrez, la baraja (en aquella ocupación persiguiéndose la mera ventaja del entendimiento, en la segunda al par la pura ganancia); finalmente, los del ciudadano, que prueba su suerte en las sociedades públicas con el faro o los dados —son acicateados todos, sin ellos saberlo, por la naturaleza, más sabia que ellos, hasta convertirse en empresas arriesgadas donde probar las fuerzas en pugna con los demás, propiamente a fin de que la fuerza vital se preserve de la consunción y se mantenga alerta. Dos de estos antagonistas creen jugar uno con otro; pero de hecho juega la naturaleza con ambos, de lo que puede la razón convencerse claramente, si reflexionan qué mal se ajustan los medios elegidos por ellos a sus fines.—Pero el encontrarse bien mientras dura esta excitación, porque se hermana con ideas de la ilusión (ideas, aunque mal interpretadas), es precisamente la causa de propender a la pasión más violenta y más duradera (a).

Las inclinaciones de la ilusión hacen al hombre débil

(a) Un hombre de Hamburgo, que se había jugado allí mismo una fortuna considerable, pasaba después su tiempo mirando a los jugadores. Preguntóle otro qué sentía cuando pensaba que había tenido una fortuna semejante. El primero respondió: «Si la poseyese una vez más, no sabría emplearla de un modo más agradable».

supersticioso y al supersticioso débil, esto, es inclinado a esperar de circunstancias que no pueden ser *causas naturales* (de temer ni de esperar nada), efectos, sin embargo, interesantes. Los cazadores, los pescadores, también los jugadores (principalmente a las loterías) son supersticiosos, y la ilusión que les extravía hasta la *ilusión* de tomar lo subjetivo por objetivo, el sentimiento del sentido interno por conocimiento de la cosa misma, hace comprensible al par la propensión a la superstición.

DEL SUMO BIEN FISICO

§ 87.

El mayor goce sensible, que no lleva consigo absolutamente ninguna mezcla de repugnancia, es, en estado de salud, el *reposo después del trabajo*.—La propensión al reposo sin trabajo anterior, en el mismo estado, es la *pereza*.—Sin embargo, una demora algo larga en volver a sus *negocios* y el dulce *far niente* para recoger fuerzas, no es ya pereza; porque cabe estar *ocupado* (también en un juego) agradable y, sin embargo, al par, útilmente, y también la alternancia de los trabajos según su naturaleza específica es, al par, una tan múltiple recreación; mientras que, por el contrario, el volver a un trabajo difícil que se dejó sin acabar requiere bastante resolución.

Entre los tres vicios de la *pereza*, la *cobardía* y la *falsedad*, parece el primero ser el más despreciable. Pero en este juicio puede hacerse frecuentemente mucha injusticia al hombre. Pues la naturaleza ha puesto también la repugnancia a un trabajo sostenido en el instinto de más de un sujeto, saludable tanto para éste como para los demás, porque el sujeto no soportaría acaso un gasto de fuerzas largo o frecuentemente repetido sin agota-

miento, sino que necesita de ciertas pausas de reparación. Demetrio[1] hubiese podido, pues, destinar no sin razón un altar a esta maligna deidad (de la Pereza), ya que, si no se entremetiese la *Pereza*, la maldad *sin descanso* cometería en el mundo mucho más mal del que ahora hay; si la *Cobardía* no se apiadase de los hombres, la bélica sed de sangre pronto aniquilaría a éstos; y si no existiese la *Falsedad* (ya que entre muchos malvados reunidos para un complot en gran número —por ejemplo, un regimiento— siempre habrá uno que lo delatará), dada la innata maldad de la naturaleza humana, pronto serían abatidos Estados enteros.

Los más fuertes impulsos de la naturaleza, que reemplazan a la potencia invisible que dirige al género humano por medio de una razón más alta que se cuida en general del sumo bien físico (la razón del regidor del universo), sin que la razón humana deba cooperar a ello, son *el amor a la vida* y *el amor a la especie*; el primero, para conservar al individuo; el segundo, la especie; pues por medio de la unión de los sexos se conserva en suma y *progresivamente* la vida de nuestra especie dotada de razón, a pesar de que ella trabaja deliberadamente en su propia destrucción (por medio de las guerras); lo cual, ni siquiera en medio de éstas impide a las criaturas racionales, cuya cultura crece siempre, presentar al género humano, en inequívoca perspectiva de los siglos venideros, un estado de felicidad que jamás experimentará retroceso.

[1] Verosímilmente el escritor y político ateniense Demetrio Falereo (350-280), a quien, según Nepote y Plutarco, le habrían sido erigidas más de 300 estatuas. (V.)

DEL SUMO BIEN FISICO-MORAL

§ 88.

Las dos especies del bien, el *físico* y el *moral*, no pueden *mezclarse*, pues se neutralizarían y no contribuirían a alcanzar el fin de la verdadera felicidad, sino que la inclinación al *bien vivir* y la *virtud*, en lucha una con otra, y la limitación del principio de la primera por el de la última, constituyen, chocando, el fin todo del hombre bien nacido, en una parte sensible, en la obra intelectual y moral; pero que, porque en la práctica es difícil de evitar la mezcla, necesita de un análisis mediante reactivos, para saber cuáles son los elementos y la proporción de su combinación, que, unidos entre sí, pueden proporcionar el goce de una *felicidad pulida*.

La índole moral que une el bien vivir con la virtud en el *trato social* es la *humanidad*. No se trata del grado del primero; pues el uno pide mucho, el otro poco, de lo que le parece necesario para ello, sino sólo de la índole de la relación o modo como la inclinación al primero deba ser limitada por la ley de la última.

La sociabilidad es también una virtud, pero la *inclinación al trato social* conviértese frecuentemente en pasión. Mas si el goce del trato social se realza fastuosamente con prodigalidad, cesa esta falsa sociabilidad de ser una virtud y es un bien vivir que causa quebranto a la humanidad.

Música, baile y juego constituyen una sociedad sin lenguaje (pues las pocas palabras que son necesarias para el último no fundan una conversación, que requiere una comunicación recíproca de los pensamientos). El juego, que, según se pretexta sólo debe servir para llenar de sobremesa el vacío de la conversación, es, empero,

comúnmente la cosa principal, como medio de lucrarse en que se agitan intensamente las emociones, en que se establece una cierta convención del egoísmo para saquearse unos a otros con la mayor cortesía, y en que mientras dura se toma un perfecto egoísmo por principio que nadie niega; conversación, pues, de la cual, a pesar de toda la pulidez que pueda introducir en las maneras, difícilmente podrá prometerse un verdadero beneficio la unión del bien vivir social con la virtud y, de consiguiente, la verdadera humanidad.

El acto del bien vivir que mejor parece concordar con esta última es *una buena comida en buena compañía* (y, si puede ser, cambiante), de la que Chesterfield dice que no debe estar por debajo del número de las *Gracias*, ni tampoco por encima del de las *Musas* (a).

Si tomo una mesa rodeada exclusivamente de hombres de gusto (unidos por el estético) (b), así como no tienen meramente la intención de gozar en común una comida, sino la mutua compañía (entonces su número no puede pasar mucho del número de las Gracias); así ha de tener

(a) Diez a una mesa, porque el anfitrión, que sirve a los invitados, no se cuenta.—Este era también el principio de Kant en sus convites. Lord Chesterfield (1694-1773) es conocido por las *Cartas a su hijo*, editadas después de su muerte (1774). (V.)

(b) En la mesa de un festín, en que la presencia de las damas restringe de suyo la libertad de los capeus* a lo más decoroso, es una voz súbita que se irrita a veces, una contingencia desagradable que pesa largo rato y hace que nadie se atreva a proponer algo nuevo y adecuado para que continúe la conversación; porque no debe cogerlo de por los aires, sino de las novedades del día, con tal que sean interesantes. Una sola persona, principalmente, si es la dueña de la casa, puede remediar frecuentemente esta interrupción, y mantener la conversación en marcha constante, de suerte que concluya, como en un concierto, en medio de la pura alegría general, y sea tanto más saludable por ello; igual que el banquete de Platón, del que el convidado decía: «Tus comidas no agradan sólo cuando se las goza, sino también tantas veces como se piensa en ellas.» Cf. Ateneo: *Deipnosophistae*, X, c. 14. (V.)

* Esto es, señores. (V.)

esta pequeña sociedad de la mesa por intención no tanto la satisfacción corporal —que cada uno puede tener también por sí solo—, cuanto el deleite social, para el que aquél ha de parecer ser sólo el vehículo; siendo entonces aquel número el justo para no estancar la conversación o para no dividirse en pequeñas sociedades separadas con el comensal inmediato. Esto último no es gusto por la conversación, que ha de llevar siempre consigo la pulidez de hablar uno continuamente con todos (no meramente con su vecino); por el contrario, los llamados banquetes de gala (orgía y atiborramiento) carecen de todo gusto. Compréndese de suyo a este respecto que en todas las mesas, incluso en las llamadas mesas redondas, lo que se dice públicamente por un comensal indiscreto en perjuicio de un ausente, no pertenece a aquello de que es lícito hacer uso *fuera* de la mesa, ni debe repetirse. Pues todo simposio lleva consigo, aun sin un pacto especialmente hecho para ello, una cierta santidad y deber del silencio con respecto a lo que pudiera causar al compañero de mesa posterior incomodidad fuera de ella; porque sin esta confianza se aniquilaría el deleite de gozar en sociedad, e incluso de esta sociedad, que tan provechoso es hasta para la cultura moral.—De aquí que yo, si de mi mejor amigo en una *llamada* sociedad pública (pues propiamente es siempre una *mesa*, por grande que sea, exclusivamente una sociedad privada, y sólo la sociedad civil en general es, en la idea, pública)—, yo, digo, si de él se hablase algo perjudicial, le defendería y me encargaría de él por mi propia cuenta y riesgo con dureza y acritud de expresión, pero no me dejaría utilizar como instrumento para difundir esta mala murmuración y llevarla al varón a quien afecta.—No es meramente un *gusto* sociable quien tiene que dirigir la conversación, sino que son también principios quienes deben servir, al abierto comercio de

los hombres con sus pensamientos en el trato social, de restrictiva condición a su libertad.

Hay en la confianza entre personas que comen juntas a una mesa algo análogo con antiguos usos, por ejemplo, del árabe, de quien el extranjero, tan pronto como ha podido conseguir de él probar una sola cosa (un trago de agua) en su tienda, puede contar también con su seguridad; o como cuando a la emperatriz rusa le fueron ofrecidos *pan y sal* por los diputados enviados a ella desde Moscú, y probándolos, pudo considerarse segura, por derecho de asilo, contra toda traición. —El comer juntos a una mesa considérase, en efecto, como la formalización de un contrato semejante de seguridad.

Comer solo (*solipsismus convictorii*) es para un docto *filosofante* insano (a), no restauración, sino (principalmente cuando se torna absolutamente solitario *fruir*) exhaustión; trabajo agotador, no juego vivificador de los pensamientos. El hombre que *goza*, devorándose a sí mismo en el pensar durante la comida solitaria, pierde paulatinamente la jovialidad, que adquiere, por el contrario, cuando un compañero de mesa le ofrece con sus

(a) Pues el *filosofante* tiene que llevar consigo continuamente sus pensamientos, para descubrir mediante múltiples ensayos a qué principios deba anudarlos sistemáticamente, y las ideas, como no son intuiciones, se ciernen, por decirlo así, en el aire delante de él. El docto en Historia o Matemáticas puede, por el contrario, ponerlas ante sí, y con la pluma en la mano, ordenarlas conforme a reglas universales de la razón, bien que, como hechos, empíricamente, y así, porque el día anterior ha sido decisivo en ciertos puntos, proseguir al siguiente el trabajo allí donde lo había dejado.—Por lo que concierne al *filósofo*, no puede considerársele como *trabajador* en el edificio de las ciencias, esto es, no como un docto, sino que tiene que considerársele como un *investigador de la verdad*. Es la mera idea de una persona que hace del fin último de todo saber prácticamente y (para garantía de éste) también teoréticamente su objeto, y no se puede usar este nombre en plural, sino sólo en singular (el filósofo juzga así o así); porque designa una mera idea, mientras que decir *filósofos* indicaría una pluralidad de aquello que es, sin embargo, una absoluta unidad.

cambiantes ocurrencia nueva materia de vivacidad, que él mismo no ha podido rastrear.

En una mesa llena, en que la multitud de los platos sólo se ha enderezado a tener largamente juntos a los convidados (*coenam ducere*), pasa la conversación habitualmente por tres fases: 1. *contar*, 2. *argüir*, 3. *bromear*.—A. Las novedades del día, primero nacionales, luego extranjeras, traídas por las cartas privadas y los periódicos.—B. Una vez satisfecho este primer apetito, se hace la reunión más viva; pues como en el argüir es difícil de evitar la diversidad de los juicios sobre un mismo objeto puesto en el camino, y, sin embargo, ninguno tiene precisamente formada la menor opinión, promuévese una discusión que excita el apetito para fuentes y botellas, y según el grado de viveza de la discusión y de la parte que se toma en ella hace más o menos feliz. —C. Pero como el argüir es siempre una especie de trabajo y esfuerzo, mas éste acaba tornándose fastidioso cuando se ha gozado lo suficiente con él, cae la conversación naturalmente en un mero juego del ingenio, en parte para agradar a las damiselas presentes, sobre las cuales tienen los pequeños ataques maliciosos, pero no avergonzantes a su sexo el efecto de mostrarse sobresalientes en ingenio, y así termina la comida entre *risas*; las cuales, cuando son francas y cordiales, las ha destinado la naturaleza a que con el movimiento del diafragma y del intestino favorezcan muy especialmente al estómago en su digestión y al bienestar corporal; aunque los partícipes del banquete crean encontrar un modo maravilloso de cultivar el espíritu en este designio de la naturaleza.—Una música durante un festín de grandes señores es el absurdo más falto de gusto que la glotonería ha podido inventar nunca.

Las reglas de un banquete servido con gusto y que *anime* a los reunidos son: *a)* La elección de una materia

de conversación que interese a todos y dé siempre a alguien ocasión de añadir algo adecuado. *b)* No hacer surgir un silencio mortal, sino sólo pausas momentáneas en la conversación. *c)* No cambiar sin necesidad el tema, ni saltar de una materia a otra; porque el alma se ocupa inevitablemente al final del banquete, como al final de un drama (tal es también la vida entera recorrida para el hombre razonable), con el recuerdo de los variados actos del diálogo; si, pues, no puede encontrar un hilo conductor, siéntese confundida y se da cuenta con mal humor de no haber avanzado en cultura, sino más bien de haber retrocedido.—Es menester agotar casi un tema entretenido antes de pasar a otro, y al pararse el diálogo, saber insinuar imperceptiblemente y como por vía de ensayo a los reunidos otra cosa emparentada con la anterior; así puede una sola persona tomar sobre sí en la reunión, sin que se note y sin que se envidie, esta dirección del diálogo. *d)* No dejar que surja ni que dure un *espíritu de contradicción* ni en sí ni en los miembros de la reunión; antes bien, como este diálogo no debe ser una ocupación, sino sólo un juego, desviar tal peligro con una broma diestramente aplicada. *e)* En la discusión seria, que, sin embargo, no es evitable, mantenerse a sí mismo y mantener sus emociones cuidadosamente tan disciplinados, que siempre resalte una recíproca consideración y benevolencia; lo que está más en el *tono* (que no ha de ser chillón ni arrogante) que en el contenido del diálogo. A fin de que ninguno de los convidados retorne de la reunión a casa *disgustado* con otro.

Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad refinada, de preferencia si se las compara con las leyes morales puras, todo lo que promueve la sociabilidad, aunque sólo consista en máximas o maneras para agradar, es un traje que viste ventajosamente a la virtud y que es de recomendar a esta última incluso en

un respecto más serio.—El *purismo* del *cínico* y el *ascetismo* del *anacoreta*, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias, no pueden aspirar a la humanidad.

Segunda Parte
de la
Antropología

CARACTERISTICA ANTROPOLOGICA

De la manera de conocer
el interior del hombre
por el exterior

División

A. El carácter de la persona, B. El carácter del sexo, C. El carácter del pueblo, D. El carácter de la especie

A.

El carácter de la persona

En sentido pragmático sírvese la semiótica (ciencia de los signos) universal *natural* (no civil) de la palabra *carácter* en una doble acepción, pues ya se dice que cierta persona tiene *este* o aquel carácter (físico), ya que tiene en general *un* carácter (moral), que o es único, o no es un carácter. El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ente racional, dotado de libertad. El varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene un carácter. De aquí que en la Característica, y por lo que concierne a la facultad apetitiva (lo práctico), se pueda dividir sin tautología lo *característico* en: *a)* el *natural* o las disposiciones naturales, *b)* el *temperamento* o

índole sensible, y *c)* el *carácter* pura y simplemente o índole moral.— Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo.

I

DEL NATURAL

Tal persona tiene buen *carácter* significa: no es terca, sino complaciente; se enfadará, pero calmándose fácilmente y sin guardar rencor (es negativamente buena).— Por el contrario, para poder decir de ella: tiene un buen *corazón*, aunque esto entre también en la índole sensible, es menester querer decir más.

Trátase de un impulso que lleva al bien práctico, aun cuando no se realice éste por principios, de suerte que la persona de buen carácter y la de buen corazón son, ambas, personas que otra astuta podrá utilizar a su arbitrio.— Y, así, refiérese el natural más (subjetivamente) al *sentimiento* del placer o desplacer con que una persona es afectada por otra (y aquél puede tener aquí algo de característico) que (objetivamente) a la *facultad apetitiva*, en la que la vida no se revela tan sólo en el sentimiento, *interiormente*, sino también en la actividad, *exteriormente*, bien que se limite a hacerlo obedeciendo a los resortes de la sensibilidad. En esta referencia consiste el *temperamento*, que hay que distinguir todavía de una disposición habitual (adquirida por medio del hábito), porque ésta no tiene por base una disposición natural, sino meras causas ocasionales.

II

DEL TEMPERAMENTO

Fisiológicamente considerado entiéndese, cuando se habla del temperamento, la *constitución* (la estructura fuerte o débil), la *complexión* (lo que en el cuerpo hay de fluido y de regularmente puesto en movimiento por la fuerza vital, en lo que está comprendido también el calor o el frío que intervienen en la elaboración de estos humores) *coporales*.

Pero *psicológicamente* apreciado, esto es, como temperamento del *alma* (de la facultad afectiva y apetitiva), represéntanse aquellas expresiones tomadas a la composición de la sangre simplemente como inspiradas en la analogía del juego de los sentimientos y apetitos con causas motrices corporales (entre las cuales es la sangre la más egregia).

El resultado es que los temperamentos que adjudicamos meramente al alma pueden tener en secreto por concausa eficiente lo que hay de corporal en el hombre; item más, que pues, *primero*, admiten la división en temperamentos del *sentimiento* y de la *actividad*, y *segundo*, cada uno de ellos puede combinarse con la excitación (*intensio*) o la relajación (*remissio*) de la *fuerza vital*, sólo pueden reconocerse justamente cuatro temperamentos simples (como en las cuatro figuras silogísticas por obra del *medius terminus*): el *sangüíneo*, el *melancólico*, el *colérico* y el *flemático*; con lo que pueden conservarse las antiguas formas, que se limitan a recibir una interpretación más cómoda, adaptada al espíritu de esta teoría de los temperamentos.

Por lo demás, la expresión de la *constitución de la sangre* no sirve para indicar las *causas* de los fenómenos que se dan en la persona afectada en su sensibilidad —sea según

la patología humoral o según la patología nerviosa[1]— , sino tan sólo para clasificarlos por los efectos observados; pues no se pide que se sepa de antemano la composición química de la sangre que autorice a dar nombre a una cierta cualidad temperamental, sino los sentimientos e inclinaciones que se recogen, observando a la persona, para darle certeramente el título de una clase particular.

La división de los temperamentos puede ser, pues, en temperamentos del *sentimiento* y temperamentos de la *actividad*, y éstos pueden, por subdivisión, repartirse cada clase en dos especies, que dan en conjunto los cuatro temperamentos.—Entre los temperamentos del SENTIMIENTO cuento el *sanguíneo*, A, y su contrario, el *melancólico*, B.—El primero tiene la peculiaridad de que la sensación es producida rápida e intensamente, pero no penetra hondo (no es duradera); por el contrario, en el segundo la sensación es menos impresionante, pero arraiga profundamente. *En esto* hay que poner la diferencia entre los temperamentos del sentimiento, y no en la propensión a la alegría o a la tristeza. Pues la ligereza de las personas sanguíneas, predispone a la jovialidad; por el contrario, la melancolía que se aferra a una sensación, quita al alegre su ligera versatilidad, sin causar precisamente por ello tristeza.—Mas porque toda mudanza que está en el propio poder aviva y robustece en general el ánimo, es aquel que toma por el buen lado todo cuanto le sucede, si no más sabio, de cierto más feliz que el que se aferra a sensaciones que petrifican su fuerza vital.

[1] Antes de la aparición de la patología celular, promovida particularmente por Virchow, eran las dos principales direcciones las nombradas en el texto, de las cuales la patología humoral consideraba los humores del cuerpo como el punto de partida de las enfermedades, la nerviosa o solidaria las partes sólidas, en primera línea los nervios. (V.)

1. *Temperamentos del sentimiento*

a. El temperamento sanguíneo del hombre de sangre ligera

El sanguíneo da a conocer su índole sensible en las siguientes manifestaciones. Es descuidado y esperanzado; da a todas las cosas en el momento mismo una gran importancia y no puede seguir pensando en ellas en el momento siguiente. Promete honradamente, pero no cumple su palabra; porque no ha meditado antes con suficiente profundidad si será capaz de cumplirla. Es bastante bondadoso para prestar ayuda a los demás, pero es mal deudor y pide siempre nuevos plazos. Es un buen elemento de reunión, divertido, regocijado, le es fácil no dar gran importancia a ninguna cosa (*vive la bagatelle!*) y tiene a todos por amigos suyos. No es habitualmente mala persona, pero sí un pecador difícil de convertir, porque si bien las cosas le remuerden mucho, pronto olvida este *remordimiento* (que nunca llega a ser un *pesar*). Abrumado de ocupaciones, está, empero, incesantemente ocupado en cosas de mero juego; porque esto lleva consigo el cambio, y el perseverar no es cosa suya.

b. El temperamento melancólico del hombre de sangre pesada

El *propenso a la melancolía* (no el melancólico, pues esto significa un estado, no la mera propensión a un estado) da a todas las cosas que le afectan una gran importancia, encuentra por doquier causas de preocupación y empieza por dirigir su atención a las dificultades, así como, por el contrario, el sanguíneo comienza por la esperanza del éxito; de aquí que aquél piense también profunda, así

como éste sólo superficialmente. Promete difícilmente, porque el cumplir la palabra le es caro, el poder cumplirla dudoso. No es que todo esto suceda así por causas morales (pues aquí se habla de los resortes *sensibles*), sino porque la contrariedad le causa molestia y precisamente por esto le hace solícito, desconfiado y escrupuloso, mas por lo mismo incapaz para la alegría.- Por lo demás, esta disposición de ánimo, cuando es habitual, resulta opuesta, al menos en cuanto al incentivo, a la del amigo del hombre, que es más bien patrimonio hereditario del sanguíneo; porque quien está destinado a carecer *él mismo* de la alegría, difícilmente la dispensará a los demás.

2. *Temperamentos de la actividad*

c. El temperamento colérico del hombre de sangre caliente

De él se dice: es *ardiente*, se inflama rápidamente como la paja con el fuego, déjase aplacar pronto por la complacencia del prójimo, se enoja más tarde, sin llegar a odiar, y quiere más al que más pronto le ha complacido.—Su actividad es *rauda*, pero no perseverante.—Es trabajador, pero se somete a disgusto a sus trabajos, precisamente porque no es perseverante, y por tanto hace con gusto el papel del mero director, pero él mismo no quiere ejecutarlos. De aquí que su pasión dominante sea la ambición; ocúpase con gusto en los negocios públicos y quiere ser elogiado en voz alta. Ama, por ende, la *pura apariencia* y la pompa de los *formalismos*; gusta de proteger y es en apariencia magnánimo, pero no por amor, sino por orgullo, pues ama *a sí mismo* más que a nadie.—Se cuida del orden y parece por ello más prudente de lo que es. Es codicioso para no ser mezquino; es cortés, pero con ceremonia, estirado o retorcido en el trato, y gusta de tener algún adulador que sea el blanco de su ingenio; sufre más agravios por obra de la resistencia de los demás a sus *orgullosas* pretensiones que jamás sufre el avaro por efecto de las suyas *codiciosas*; porque un poco de ingenio mordaz desvanece totalmente el nimbo de su importancia, mientras que el avaro es indemnizado por la ganancia.—En una palabra, el temperamento colérico es entre todos el menos feliz, porque es el que más resistencia concita contra él.

d. El temperamento flemático del hombre de sangre fría

Flema significa *carencia de emociones*, no inercia (carencia de vida), y al varón que tiene mucha flema no por ello se le debe llamar en seguida flemático o un flemático, colocándole con este título en la clase de los perezosos y holgazanes.

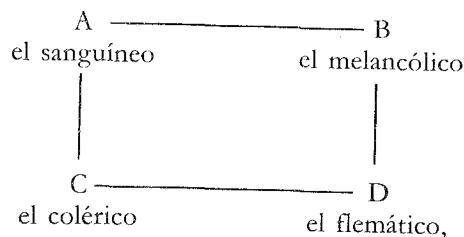
La flema que es *flaqueza* es una propensión a la inactividad, a no dejarse mover ni por los más fuertes resortes a ocuparse en algo. La insensibilidad para estos resortes es una inutilidad voluntaria, y las inclinaciones tienden sólo al saciarse y al dormir.

La flema que es *fortaleza* es, por el contrario, la propiedad de no dejarse mover fácil o *rápidamente*, pero, aunque *lenta*, sí *perseverantemente*.—El que tiene en su temperamento una buena dosis de flema se calienta despacio, pero conserva el calor más tiempo. No incurre fácilmente en cólera, sino que reflexiona primero si debe encolerizarse; mientras que el colérico se enfurece al ver que no puede sacar al varón firme de su sangre fría.

Provisto por la naturaleza de una dosis perfectamente

vulgar de razón, mas al par de esta flema, sin brillar y, sin embargo, partiendo de principios, no del instinto, no tiene el hombre de sangre fría nada de que arrepentirse. Su feliz temperamento ocupa en él el lugar de la sabiduría y con frecuencia se le llama en la vida corriente filósofo. Gracias a esto es superior a los demás sin herir su vanidad. Llámasele también con frecuencia *taimado*, pues todas las ballestas y catapultas disparadas contra él rebotan sobre él como sobre un saco lleno de lana. Es un marido afable y sabe conseguir el dominio sobre su mujer y parientes, a pesar de que parece hacer la voluntad de todos, porque con su voluntad inflexible, pero superior, acierta a poner de acuerdo la de ellos con la suya, como sucede con los cuerpos de pequeña masa, pero gran velocidad, que perforan, mientras los de gran masa, pero poca velocidad, arrastran consigo el obstáculo que se les opone, sin destruirlo.

Cuando un temperamento está destinado a ser el acompañante de otro —como comúnmente se cree—, por ejemplo,



o bien se *resisten* el uno al otro, o bien se *neutralizan*. Lo primero sucede cuando se consideran reunidos en un mismo sujeto el sanguíneo con el melancólico o el colérico con el flemático, pues estos temperamentos (A y B o C y D) se hallan en mutua contradicción. Lo segundo, es decir, la neutralización, tendría lugar en la *combinación* (química, por decirlo así) del sanguíneo con el colérico y del melancólico con el flemático (A y C o B y D). Pues la jovialidad bondadosa no puede concebirse confundiéndose en el mismo acto con la cólera intimidante, como tampoco el duelo del que se atormenta a sí mismo con la satisfacción y tranquilidad del ánimo que se basta a sí propio.—Mas si suponemos que uno de estos dos estados alterna con el otro en el mismo sujeto, el resultado sería el humor meramente caprichoso, no un temperamento determinado.

Así, pues, no hay temperamentos *compuestos*, por ejemplo, colérico-sanguíneo (como pretenden tenerlo todos los fanfarrones, simulando ser señores generosos al par que severos), sino que sólo hay cuatro y cada uno simple, y no se sabe qué habría que hacer del hombre que poseyera uno mixto.

Alegría y ligereza, melancolía y demencia, orgullo y obstinación, finalmente frialdad y debilidad, sólo son diferentes como efectos del temperamento en relación a sus causas (a).

(a) La influencia que pueda tener la variedad de los temperamentos sobre los negocios públicos, o a la inversa, éstos sobre aquéllos (por la acción del ejercicio habitual), pretende haberse descubierto en parte por medio de la experiencia, en parte con ayuda de presuntas causas ocasionales. Así se dice, por ejemplo, que

en materia de religión es el colérico, *ortodoxo*,
el sanguíneo, *librepensador*,
el melancólico, *fanático*,
el flemático, *indiferente*.

Pero éstos son juicios sumarios que no valen para la característica más de lo que les conceda un ingenio arriesgado *(valent quantum possunt)*.

III

DEL CARACTER COMO INDOLE MORAL

Poder decir de un hombre simplemente: «tiene un *carácter*», significa, no sólo *decir* mucho de él, sino también *honrarle* mucho; pues se trata de algo muy raro que suscita el respeto y la admiración.

Cuando por dicho nombre se entiende lo que con seguridad se puede esperar de la persona, sea bueno o malo, suele decirse que tiene *este* o *aquel* carácter, y entonces la expresión designa la *índole sensible*. Pero tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha pescrito inmutablemente por medio de su propia razón. Aunque estos principios puedan ser a veces falsos y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, obrar según principios firmes (y no andar saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos), tiene en sí algo de estimable e incluso digno de admiración; como quiera que es también cosa rara.

No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste *hace de sí mismo*; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último da a conocer que tiene un carácter.

Todas las demás buenas y útiles cualidades del hombre tienen un *precio*, por el que pueden trocarse por otras de igual utilidad; el talento tiene un PRECIO DE MERCADO, pues el señor del país o del suelo puede emplear a un hombre semejante de toda suerte de maneras —el temperamento tiene un PRECIO DE AFECCION; cabe pasarlo bien con la persona, que es un compañero

agradable—; pero el carácter tiene un VALOR (a) intrínseco y está por encima de todo precio.

DE LAS CUALIDADES QUE SE SIGUEN MERAMENTE DE QUE EL HOMBRE TENGA UN CARÁCTER O CAREZCA DE ÉL

1. El *imitador* (en el orden moral) carece de carácter; pues éste consiste precisamente en la originalidad de la índole moral. El carácter bebe en una fuente de conducta abierta por él mismo. Mas no por esto debe ser el hombre razonable un *extravagante*; más aún, no lo será nunca, puesto que se apoya en principios válidos para todos. El imitador, por el contrario, es el *mono* del varón que tiene un carácter. La bondad por temperamento es un cuadro a la aguada y no un rasgo de carácter; pero éste, dibujado en caricatura, es una burla criminal hecha

(a) Un navegante asistía en una reunión a la discusión que sostenían unos doctos sobre el rango que les correspondía por sus respectivas Facultades. El navegante la decidió a su modo por la cantidad que le proporcionaría un hombre cogido en corso y vendido en el mercado de Argel. Al teólogo y al jurista no puede utilizarlos allí nadie; pero el médico sabe un oficio y puede valer algo al contado.—Al rey Jacobo I de Inglaterra pidióle la nodriza que le había amamantado que hiciese de su hijo un gentleman (un hombre fino). Jacobo le respondió: «No puedo; yo puedo hacerle conde, pero gentleman tiene que hacerse él».—Diógenes (el cínico) fue (según dice su pretendida historia)* capturado en el curso de un viaje por mar cerca de la isla de Creta y ofrecido en pública subasta en un mercado de esclavos. «¿Qué sabes hacer?», le preguntó el vendedor, que le había colocado en alto. «Sé gobernar», respondió el filósofo, «y tú debes buscarme un comprador que tenga necesidad de un *señor*». El mercader, reflexionando sobre esta extraña pretensión, concluyó este extraño trato: entregó su hijo al filósofo para que lo educase, haciendo de él lo que quisiera; él ejerció el comercio durante algunos años en Asia; y al volver, encontró a su hijo, antes rudo, transformado en un hombre hábil, fino, virtuoso.—Así, aproximadamente, se puede graduar el valor del hombre.

* Diógenes Laercio, 2, 74. (K.)

al varón de verdadero carácter; porque éste no es coautor del mal convertido en uso público (en moda), y entonces se le presenta como un extravagante.

2. La maldad como disposición temperamental es, sin embargo, menos mala que análoga bondad en el que carece de carácter; pues por medio de este último puede lograrse el señorío sobre la primera. Incluso un hombre de carácter malvado (como Sila), si suscita horror por la crueldad de sus máximas inflexibles, es, con todo, objeto de admiración, como *fortaleza de alma* en general y por comparación con la *bondad de alma*, dos cosas que ciertamente han de encontrarse ambas unidas en el sujeto para producir lo que es más un ideal que una realidad, a saber, para justificar el título de la *grandeza de alma*.

3. La rigidez e inflexibilidad en la ejecución del propósito hecho (como, por ejemplo, la de Carlos XII) es, sin duda, una disposición natural muy favorable al carácter, pero no todavía un carácter determinado. Pues para esto requiérense máximas que procedan de la razón y principios prácticos morales. De aquí que no se pueda decir razonablemente: la maldad de este hombre es una propiedad de su carácter; pues entonces sería diabólica; mas el hombre no *aprueba* nunca lo malo en sí mismo, y así no hay propiamente maldad por principios, sino sólo por abandono de ellos.

Lo mejor es, pues, exponer negativamente los principios que conciernen al carácter. Son éstos:

a) No decir mentira de propósito; de aquí también el hablar con circunspección, a fin de no atraer sobre sí la afrenta de la mala fama.

b) No adular apareciendo por delante bien intencionado y siendo por detrás malévolo.

c) No quebrantar las promesas (lícitas); lo que, a su vez, implica seguir honrando la *memoria* de una amistad ya rota y no usar mal posteriormente de la anterior confianza y franqueza del prójimo.

d) No dejarse arrastrar a la amistad y familiaridad con las personas de malos sentimientos y recordando el *noscitur ex socio*, etcétera [1], limitar el trato con ellas a los asuntos indispensables.

e) No adherirse a la murmuración nacida del juicio superficial y malvado de los demás; pues el hacerlo delata ya flaqueza; como también moderar el temor a chocar contra la moda, que es una cosa fugaz y mudable, y si ha conseguido ya una influencia de alguna importancia, no extender, al menos, su imperio hasta la moralidad.

El hombre consciente de ser un carácter en su índole moral, no lo tiene por naturaleza, sino que necesita haberlo *adquirido* en todo tiempo. Puede admitirse también que el echar los cimientos de él como si se tratase de una especie de renacimiento y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma, hacen inolvidable para ella esta promesa y el momento en que tuvo lugar en su vida esta transformación, comparable a una época nueva.—La educación, los ejemplos y la enseñanza no pueden producir esta firmeza y perseverancia en los principios *poco a poco*, sino sólo como por medio de una explosión que sigue de pronto al hastío por el estado de fluctuación del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta.—Querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano; pues unas impresiones se extinguen mientras se trabaja en otras; el fundamento de un carácter es

[1] *Noscitur ex socio, qui non cognoscitur in se.* Por el compañero se conoce a aquel a quien no se conoce por él mismo. (V.)

la absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general.—También se dice que los *poetas* no tienen carácter, por ejemplo, que ofenden a sus mejores amigos antes que renunciar a una ocurrencia ingeniosa; o que no hay que buscarlo entre los cortesanos, obligados a someterse en todas las formas; y que entre los eclesiásticos, que hacen la corte al Señor de los cielos, pero también con un mismo espíritu a los señores de la tierra, anda mal la firmeza del carácter; que, en suma, tener un carácter interno (moral) es y será siempre tan sólo un piadoso deseo. Pero quizá tengan los *filósofos* la culpa de ello, por no haber puesto nunca este concepto aislado a una luz suficientemente clara y no haber intentado presentar la virtud sino sólo en fragmento, mas nunca *íntegramente* en la belleza de su figura, ni hacerla interesante a todos los hombres.

En una palabra, la veracidad en el interior de lo que el hombre se confiesa a sí mismo y al par en el comportamiento con todos los demás, convertida en máxima suprema, es la única prueba de existir en un hombre la conciencia de tener un carácter; y como tener éste es el mínimo de lo que se puede exigir de un hombre racional, mas al par el máximo del valor intrínseco (de la dignidad humana), el ser un varón de principios (el tener un carácter determinado) ha de ser posible a la más vulgar razón humana y, por ello, superior en dignidad al mayor de los talentos.

DE LA FISIOGNÓMICA

Es el arte de juzgar por los rasgos visibles de una persona o, en consecuencia, por lo exterior, acerca de su interior; ya se trate de su índole sensible o de la moral.—No se la juzga aquí en estado morboso, sino de salud; ni cuando su ánimo está en conmoción, sino cuando está en reposo.—Compréndese de suyo que si aquél a quien se juzga de esta manera se da cuenta de que se le observa y espía su interior, su ánimo no estará en reposo, sino en una situación de violencia y de conmoción interior e incluso de disgusto de verse expuesto a la censura ajena.

Porque un reloj tenga una bella caja no se puede juzgar con seguridad (dice un célebre relojero) que también el interior será bueno; pero si la caja está mal trabajada, se pude concluir con bastante seguridad que tampoco el interior valdrá mucho; pues el artífice no va a desacreditar una obra bien y solícitamente trabajada, descuidando su exterior, que es lo que menos trabajo cuesta.—Sería, empero, absurdo concluir también, por seguir la analogía de un artífice humano con el inescrutable Creador de la naturaleza, que a un alma buena le habría dado también un cuerpo hermoso, para recomendar y procurar buena acogida a la persona creada entre los demás hombres, o a la inversa, que haga a los unos espantarse de los otros (al modo del *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto)*[1]. Pues el *gusto*, que encierra un mero fundamento subjetivo de la complacencia de una persona en otra o su displicencia hacia ella (por su belleza o fealdad), no puede servir a la *sabiduría*, que tiene objetivamente por fin (que no podemos vislumbrar en absoluto) la existencia de la persona con ciertas cualidades naturales, de pauta, para admitir que estas dos cosas tan heterogéneas se den reunidas en el hombre como en uno y el mismo fin.

---

[1] Este es negro; guárdate de él, romano. Horacio: *Sátiras* (I, 4, 85). (V.)

De la tendencia de la naturaleza a la fisiognómica

El empezar mirando en el rostro, principalmente en los ojos, a quien tenemos que confiarnos, por mucho y bien que nos haya sido recomendado, para escrutar lo que hayamos de prometernos de él, es un impulso natural, y lo repelente o atrayente de su aspecto decide de nuestra elección o nos causa reparo, aun antes de saber de sus costumbres, y así no cabe discutir que hay una característica fisionómica, pero que nunca podrá llegar a ser una ciencia; porque la peculiaridad de una *fisonomía* humana, que denuncia ciertas inclinaciones o facultades del sujeto mirado, no puede comprenderse por medio de una descripción con conceptos, sino por medio de una reproducción y representación en la intuición o en su imitación, donde la fisonomía humana se somete al juicio público en sus *variedades* generales, cada una de las cuales denunciaría una propiedad especial en el interior del hombre.

Desde que se olvidaron, hace largo tiempo, los dibujos caricaturescos de Bautista Porta [1], que pretendían representar cabezas de animales comparadas por analogía con ciertos rostros humanos característicos, e inferir de ello una semejanza entre las disposiciones naturales de la persona y el animal correspondientes; desde que más recientemente se abandonó por completo el gusto por estas cosas, ampliamente difundido, gracias a Lavater, en forma de siluetas que llegaron a ser una mercancía tan solicitada como barata durante cierto tiempo; desde que casi ya no queda nada más que la observación ambigua (de Herr von Archenholz) [2], según la cual el rostro de una persona que se imita a solas haciendo un gesto excita al par ciertos pensamientos o sensaciones que concuerdan con el carácter de aquélla —ha desaparecido totalmente del mercado la fisiognómica, como arte de indagar el interior del hombre por medio de ciertos signos externos e involuntarios, y no ha quedado de ella nada más que el arte de cultivar el gusto, no con cosas, sino con costumbres, maneras y usos para llegar por medio de una crítica que sería provechosa al trato con las personas y al conocimiento del hombre, en general, a prestar algún auxilio a este conocimiento.

[1] Giambattista Porta, de Nápoles (1540-1615): *De humana physiognomia*, I. IV (1580). (V.)

[2] Juan Guillermo von Archenholz (1743-1812) editó de 1728 a 1797 la revista *Literatur und Völkerbund*, en cuyo tomo IV, p. 859, se encuentra (según Külpe) el pasaje citado por Kant, pero no literalmente. (V.)

División de la fisiognómica

De lo característico 1. en la *fisonomía en general*, 2. en los *rasgos faciales*, 3. en la *mímica habitual* (los gestos).

a) De la fisonomía en general

Es notable: los artistas griegos que tenían en la cabeza un ideal de fisonomía (para dioses y héroes) que debía expresar —en estatuas, camafeos e *intaglios* [1]— una perpetua juventud y al par un reposo libre de toda emoción, sin intervención de *incentivo* alguno.—El *perfil griego*, perpendicular, hace los ojos más profundos de lo que debieran ser para nuestro gusto (que busca el incentivo), e incluso una Venus medicea carece de éste.—La causa podría ser ésta: mientras que el ideal debe ser una norma

[1] Gemas con talla en hueco, mientras que en los camafeos es en relieve. (V.)

determinada e inmutable, una nariz saliendo de la cara en un ángulo (que puede ser mayor o menor) con la frente, no daría una *regla determinada* de la forma, como la requiere lo propio de la norma. Tampoco los griegos modernos tienen, a pesar de su belleza, concordante con el resto de su figura, aquella grave perpendicularidad del perfil en su rostro que parece probar aquella idealidad en cuanto a las obras de arte consideradas como *arquetipos*.—Según estos modelos mitológicos, vienen los ojos a estar más profundos y resultan colocados algo a la sombra en la raíz de la nariz; por el contrario, encuéntrase que los rostros de las personas de nuestro tiempo tenidos por hermosos lo son más con un pequeño relieve de la nariz sobre la línea de la frente (raíz de la nariz entrante).

Si proseguimos nuestras observaciones sobre los hombres según son realmente, se descubre que una exacta y proporcionada *regularidad* indica comúnmente una persona muy vulgar y sin espíritu. El *término medio* parece ser la base de la belleza, pero dista aún de ser la belleza misma, porque para ésta requiérese algo característico.—Pero también cabe encontrar este algo característico sin belleza en un rostro cuya expresión hable muy en su favor, bien que en otro respecto (quizá moral o estético [sensible]); es decir, cabe censurar en un rostro, ya esta, ya aquella parte, la frente, la nariz, el mentón, el color del cabello, etc., y sin embargo, confesar que es más favorable la individualidad de la persona que si la regularidad fuese perfecta; porque ésta lleva comúnmente consigo la falta de carácter.

La *fealdad* no debe reprochársele a ningún rostro, si en sus rasgos no se delata la expresión de un alma corrompida por los vicios o de una propensión natural y desdichada a ellos, por ejemplo, un cierto rasgo del que sonríe pérfido tan pronto como habla, o también de

impertinencia, como cuando se le mira al prójimo en los ojos, sin dulcificar la mirada, y se manifiesta con ello que no se tiene en nada su juicio.—Hay varones cuyo rostro es *rebarbaratif* (como dicen los franceses), con quienes se puede hacer el coco a los niños, como suele decirse, o que tienen una cara desfigurada por verrugas y grotesca, o como los holandeses lo llaman, *wanschapen* (como si dijéramos concebido en sueños, en delirio [alemán: Wahn]); pero que, sin embargo, revelan al par tanta bondad y alegría, que bromean sobre su propio rostro, el cual, por consiguiente, no puede llamarse en ningún modo feo, aun cuando ellos no tomen a mal que una dama diga de ellos (como de Pelisson en la *Academie française*) [1]: «Pelisson abusa de la licencia que tienen los varones para ser feos». Todavía peor y más estúpido es que una persona de quien se deben esperar buenas maneras reproche a otra deforme, como hace la plebe, sus deformidades corporales, que frecuentemente sólo sirven para realzar las excelencias espirituales; lo cual, cuando sucede con los desgraciados en edad temprana (diciéndoles, v. gr.: perro ciego, perro tullido, etc.) los hace efectivamente malvados y los agria poco a poco contra los bien formados, que por serlo se creen mejores.

Por otra parte, los rostros insólitos de los extranjeros son comúnmente un objeto de mofa para los pueblos que no salen nunca de su país. Así, los niños del Japón persiguen a los holandeses que comercian allí, gritándoles: «¡Qué ojos más grandes, qué ojos más grandes!» Y a los chinos parécenles los cabellos rojos de algunos europeos que visitan su país repugnantes, sus ojos azules ridículos.

[1] *Madame de Sevigné*, del académico francés Pelisson (1624-1693). (V.)

Por lo que toca a los simples cráneos y a su forma, que constituyen la base de su aspecto, por ejemplo, el de los negros, de los kalmukos, de los indios del mar del Sur y otros, como los describen Campero y principalmente Blumenbach [1], las observaciones sobre este asunto pertenecen más a la Geografía física que a la Antropología pragmática. Un punto medio entre ambas puede ser esta observación: que la frente del sexo masculino suele ser también entre nosotros *plana*, la del femenino más bien algo *esférica*.

Si una prominencia en la nariz indica un burlón, si la peculiaridad de la fisonomía de los chinos, de los cuales se dice que la mandíbula inferior sobresale algo de la superior, es una señal de su obstinación, o la de la de los americanos, cuya frente está poblada de cabellos por ambos lados, es el signo de una imbecilidad innata, son conjeturas que sólo admiten una interpretación incierta.

b) DE LO CARACTERISTICO EN LOS RASGOS FACIALES

A un varón no le perjudica, ni siquiera en el juicio del sexo femenino, el haberse desfigurado y vuelto feo en su rostro por obra del color de la piel o de verrugas; pues si en sus ojos brilla la bondad y en sus miradas la expresión de hombre bravo consciente de su fuerza, unida a la serenidad, puede seguir siendo querido y digno de amor y valer universalmente como tal.—Broméase con ellos y con sus méritos para enamorar (*per antiphrasin*) y una

[1] Estos dos naturalistas, el anatomista holandés Peter Camper (1722-1789) y el antropólogo y médico de Gotinga J. F. Blumenbach (1752-1840) con quien Kant tenía relaciones personales, son citados frecuentemente por el filósofo. (V.)

mujer puede estar orgullosa de poseer un marido semejante. Un rostro así no es una *caricatura*, pues ésta es un dibujo del rostro presa de una emoción para hacer reír, exagerado de propósito (una *desfiguración*), y pertenece a la mímica; antes bien, ha de contarse como una variedad que existe en la naturaleza y no debe llamarse un esperpento (lo que sería repulsivo), sino que puede despertar amor, aunque no sea precisamente lindo, y sin se bello, no es, sin embargo, propiamente feo (a).

c) DE LO CARACTERISTICO EN LOS GESTOS

Los gestos son los rasgos del rostro puestos en juego, y en juego se es puesto por una emoción más o menos fuerte, la propensión a la cual es un rasgo característico de la persona.

Es difícil no delatar la impresión de una emoción por ningún gesto; delátase de suyo por la penosa reserva en la actitud o en la voz, y en quien es demasiado débil para

(a) Heidegger, un músico alemán residente en Londres, era un varón de figura estrafalaria, pero despierto, inteligente, de cuya compañía gustaban, por su conversación, las personas distinguidas.—Cierta vez, en una merienda, ocurriósele sostener contra un lord que era la cara más fea de Londres. El lord reflexionó y apostó que le presentaría otra todavía más fea, y entonces hizo llamar a una mujer borracha, a la vista de la cual la reunión entera prorrumpió en una estruendosa risa y exclamó: «Heidegger, habéis perdido la apuesta».—«No tan aprisa —replicó éste—: vamos a ponerle a la mujer mi peluca y yo me pondré su cofia; entonces veremos». Hecho así, casi se asfixiaban de risa, pues la mujer parecía un hombre perfectamente amanerado y el pícaro de Heidegger una bruja. Esto prueba que para llamar a una persona hermosa, o al menos pasablemente linda, no hay que pronunciar el juicio en términos absolutos, sino sólo relativos, y que para un hombre ingenioso una persona no se puede llamar fea porque no sea precisamente linda.—Solamente las manifestaciones asquerosas de enfermedades en el rostro pueden autorizar a emplear esta expresión.

dominar sus emociones, descubrirán los gestos (bien a despecho de su razón) el interior que él quisiera ocultar y sustraer a los ojos de los demás. Pero aquellos que son maestros en este arte no son tenidos, cuando a pesar de todo se les cala, precisamente por las mejores personas con quienes se pueda en confianza tratar; principalmente cuando se han ejercitado en fingir gestos que contradicen lo que hacen.

El arte de interpretar los gestos que delatan indeliberadamente el interior, o bien que mienten de propósito deliberado, puede dar motivo a muchas bonitas observaciones, de las que sólo quiero hacer *una* mención. – Cuando alguien que habitualmente no bizquea se mira a la punta de la nariz y por ello bizquea al contar algo, lo que cuenta es, sin excepción, mentira. Pero es menester no contar aquí el defecto ocular de un bizco, que puede estar completamente libre de este vicio.

Por lo demás, hay gestos establecidos por la naturaleza, mediante los cuales se entienden mutuamente y sin dirigirse la palabra los hombres de todas las razas y climas. A ellos pertenecen el *bajar y subir la cabeza* (para afirmar), el *sacudirla* (para negar), el *levantarla* (en la obstinación), el *bambolearla* (en la admiración), el *arrugar la nariz* (por burla), el *reír burlón* (sarcástico), el poner una *cara larga* (al negarse lo pedido), el *fruncir la frente* (de fastidio), el *rápido abrir y cerrar la boca* (bostezo), el hacer *señal con la mano* de alejar y de acercar, el *juntar las manos sobre la cabeza* (en el asombro), el *cerrar el puño* (para amenazar), el *inclinarse*, el *poner el dedo sobre la boca (compescere labella)* para ordenar silencio, el *silbar* y otros semejantes.

OBSERVACIONES SUELTAS

Los gestos frecuentemente repetidos y que acompañan involuntariamente a la emoción tórnanse poco a poco rasgos faciales fijos, pero que desaparecen al morir; de aquí que, como observa Lavater, el rostro repulsivo que delata en vida al malvado se ennoblezca (negativamente), por decirlo así, en la muerte; porque entonces, que descansan todos los músculos, queda sólo como la expresión del reposo, que es una expresión inocente. – Así puede suceder también que un varón que haya pasado puro su juventud, llegue a tener en años posteriores, aún con perfecta salud, mas por obra del libertinaje, otro rostro; del cual, empero, no se podrá inferir su natural.

Háblase también de un rostro *vulgar*, en oposición al distinguido. Esto último no significa nada más que un arrogante aire de importancia, unido con las maneras cortesanas y halagadoras, que sólo prosperan en las grandes ciudades, donde los hombres se rozan unos con otros y pulen su aspereza. De aquí que los funcionarios nacidos y educados en el campo, cuando son elevados con su familia a cargos de importancia en la ciudad, o simplemente cuando se les cualifica dentro de su estamento para ello, muestran no sólo en sus maneras, sino también en la expresión del rostro, cierta vulgaridad. Pues como en su círculo de acción se sentían desembarazados, al no tener que tratar sino casi sólo con sus subordinados, no han adquirido sus músculos faciales la flexibilidad necesaria para cultivar en todas las circunstancias, con superiores, inferiores e iguales, la gesticulación adecuada al trato con ellos y a las emociones unidas con él, todo lo cual se requiere para ser bien recibido en sociedad sin comprometerse. Por el contrario, las personas de igual rango, pero ejercitadas en las maneras

ciudadanas, al ser conscientes de tener esta superioridad sobre las demás, imprimen en su rostro con rasgos permanentes esta conciencia, cuando se torna habitual por el largo ejercicio.

Los *devotos*, cuando han practicado largamente ejercicios mecánicos de piedad y se han como petrificado en ellos, si al mismo tiempo se trata de una religión o culto poderoso, introducen en todo un pueblo rasgos nacionales dentro de los límites de aquellos que les caracterizan a ellos mismos fisonómicamente. Así, habla Herr F. Nicolai[1] de fatales rostros *benditos* en Baviera; por el contrario, John Bull lleva en su rostro adondequiera que va, al extranjero o con el extranjero en su propio país, la libertad de ser descortés, propia de la vieja Inglaterra. Hay, pues, una fisonomía nacional, sin que se necesite tenerla precisamente por innata.—Hay caracteres distintivos en sociedades formadas por la ley penal. De los presos en el *Rasphuis* de Amsterdam, en *Bicêtre* de París y en *Newgate* de Londres, observa un inteligente médico alemán viajero[2] que eran en su mayor parte pícaros redomados y conscientes de su superioridad; pero de ninguno será licito decir con el actor Quin[3]: «Si este mozo no es un granuja, no escribe el Creador una sola mano legible». Pues para sentenciar tan violentamente sería necesario poseer, más de lo que ningún mortal puede pretender, la facultad de discernir entre el juego de la naturaleza práctica con las formas de sus obras para producir meramente la variedad de los temperamentos y lo que hace o no hace en este punto con respecto a la moral.

---

[1] Escritor de la Ilustración, autor de la *Descripción de un viaje por Alemania y Suiza el año 1791*. (K.)

[2] J. F. K. Grimm en las *Observaciones de un viajero por Alemania, Francia, Inglaterra y Holanda*. (K.)

[3] Célebre actor inglés (1693-1766). (V.)

B.

EL CARÁCTER DEL SEXO

En todas las máquinas en que se pretenda conseguir con poca fuerza tanto como en otras con mucha, ha de haber ARTE. De donde que pueda admitirse ya por adelantado que la solicitud de la naturaleza habrá puesto más arte en la organización de la parte femenina que en la de la masculina, porque la naturaleza ha otorgado al varón más fuerza que a la hembra, para conducir a ambos a la más etrecha unión *corporal*, pero también, en cuanto seres *racionales*, al fin que a la naturaleza misma más le interesa, a saber, la conservación de la especie, y sobre esto los dotó en aquella su cualidad (de animales racionales) con inclinaciones sociales a hacer su comunidad sexual perduradera en una unión doméstica.

Para la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente la coincidencia caprichosa de dos personas; una de las partes tenía que estar *sometida* a la otra, y recíprocamente, una ser superior a la otra, para poder dominarla o regirla. Pues en el supuesto de la *igualdad* en las pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, no causa el amor propio sino discordias. En el progreso de la cultura, cada una de las partes llega a ser superior en una forma distinta: el varón a la hembra por sus facultades corporales y su valor; pero la hembra al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella; mientras que, por el contrario, en el estado todavía salvaje la superioridad está meramente del lado del varón.—De aquí que en la Antropología sea más el carácter femenino que el del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza es tan difícil reconocerle como la manzana y la pera silvestres, cuya diferencia sólo se descubre

injertándolas o inoculándolas; pues no es la cultura la que introduce estas cualidades femeninas, sino que se limita a inducirlas a desarrollarse y hacerse notar en circunstancias favorables.

Las cosas propias de la mujer llámanse debilidades. Se bromea sobre ellas; los necios les hacen objeto de su mofa, pero los hombres razonables ven muy bien que son justamente las palancas directrices de la virilidad y que las mujeres emplean para conseguir aquel su designio. El varón es fácil de sondear, la mujer no delata su secreto, aun cuando otro que el suyo mal guardado está en ella (a causa de su locuacidad). El varón ama la *paz del hogar* y se somete gustoso al gobierno de la mujer, simplemente para no verse estorbado en sus asuntos; la mujer no teme la *guerra doméstica*, que practica con la lengua, y para la cual la naturaleza le dio su locuacidad y emotiva elocuencia, que desarma al varón. Este se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa, porque él es el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquélla, en el derecho del más débil a ser defendida por la parte viril contra otros varones, y con sus lágrimas de amargura deja al varón inerme, reprochándole su falta de magnanimidad.

En el rudo estado de naturaleza es, sin duda, de otra suerte. La mujer es entonces un animal doméstico. El varón va delante con sus armas en la mano y la mujer le sigue cargada con el fardo de su ajuar. Pero incluso allí donde una constitución civil bárbara hace legal la poligamia, sabe la mujer favorita alcanzar en el recinto reservado a ellas (llamado harén) el dominio sobre el varón, y a éste cuéstale su trabajo conseguir una tranquilidad pasable en medio de la disputa de muchas en torno a *una* (la que haya de dominarle).

En el estado civil no se entrega la mujer al deseo del varón sin matrimonio, en la forma de la *monogamia*,

donde, cuando la civilización no ha subido aún hasta permitir la libertad femenina en el *galanteo* (o tener más de un varón por públicos amadores), el varón castiga a su mujer, le amenaza con un rival (a). Pero cuando el galanteo se ha convertido en moda y los celos en algo ridículo (como no deja de suceder en una época de lujo), es cuando se descubre el carácter femenino: aspirar a la libertad en la concesión de sus favores al varón y al par a la conquista íntegra de este sexo.—Esta inclinación, aun cuando sufra de mala fama bajo el nombre de coquetería, no deja de tener un verdadero fundamento como justificación. Pues una casada joven está siempre en peligro de enviudar y esto hace que extienda sus incentivos a todos los varones en potencia de matrimonio en circunstancias favorables, a fin de que, si se diese aquel caso, no le falten pretendientes.

Pope[1] cree que se puede caracterizar al sexo femenino (bien entendido, su parte cultivada) por dos cosas: la inclinación a *dominar* y la inclinación al *deleite*.—Mas por este último es necesario no entender el doméstico, sino el público, que procura el poder mostrarse y distinguirse ventajosamente; y entonces la segunda inclinación se resuelve en la primera, a saber, en no ceder a las rivales

(a) La antigua leyenda sobre los rusos según la cual las mujeres sospechaban de sus maridos trato con otras mujeres cuando no recibían de ellos alguno que otro golpe, considérase generalmente como una fábula. Pero en los viajes de Cook se encuentra este hecho. Un marinero inglés, que vio a un indio de Otahita corregir a golpes a su mujer, quiso hacerse el galante y saltó amenazador sobre el indio. La mujer se volvió en el acto contra el inglés, preguntándole qué le importaba aquello. ¡El hombre debe hacer lo que el suyo! —Asimismo se notará que cuando la mujer casada galantea visiblemente y su marido no se fija en ello, sino que se compensa de ello con la francachela, el juego u otro galanteo, no sólo engendra desprecio, sino también *odio* en la parte femenina; porque la mujer reconoce en ello que no le concede ya ningún valor y abandona indiferente su esposa a otros, para que éstos roan el mismo hueso.

[1] Pope, *Moral Essays,* II, 209/10. (K.)

en agradar, sino en triunfar en lo posible sobre todas ellas por el gusto y por los encantos.—Pero tampoco la primera inclinación, como inclinación en general, basta para caracterizar a una parte del género humano en su conducta con otras. Pues la inclinación a lo que nos es ventajoso es común a todos los seres humanos, por consiguiente, también la de dominar hasta donde nos sea posible; de aquí que no *caracterice*.—Mejor pudiera contarse como carácter de este sexo el hecho de se halle consigo mismo en constante guerra, por el contrario goce con el otro de excelente fama, sino fuese la mera *consecuencia* natural de la rivalidad por aventajar la una a la otra en el favor y rendimiento de los varones. De esta suerte es la inclinación a *dominar* el verdadero fin, y el *deleite público*, con que se ensancha el espacio donde actúan sus incentivos, el simple medio de conseguir el efecto de aquella inclinación.

Sólo utilizando como principio, no aquello de que nosotros *hacemos* nuestro fin, sino lo que haya sido el fin de la *naturaleza* al instituir la feminidad, se puede llegar a la característica de este sexo, y como este fin tiene que ser, incluso por medio de la necedad de los humanos, con arreglo al designio de la naturaleza, la sabiduría, podrán estos sus presuntos fines servir también para indicar su principio, que no depende de nuestra elección, sino de un designio superior que cuenta con el género humano.

Son I. la conservación de la especie, II. la cultura social y el refinamiento de la sociedad por la feminidad.

I. Cuando la naturaleza confió al seno femenino su prenda más cara, a saber, la especie, en el fruto de su vientre, por el que debía propagarse y eternizarse el género humano, temió como por su conservación e implantó ese *temor*, es decir, a las lesiones *corporales*, y la medrosidad ante semejantes peligros, en su naturaleza; debilidad por la que este sexo requiere justamente al masculino a que le proteja.

II. Cuando la naturaleza quiso infundir también los finos sentimientos que implica la cultura, a saber, los de la sociabilidad y de la decencia, hizo a este sexo el dominador del masculino por su finura y elocuencia en el lenguaje y en los gestos, tempranamente sagaz y con aspiraciones a un trato suave y cortés por parte del masculino, de suerte que este último se vio gracias a su propia magnanimidad invisiblemente encadenado por un niño, y conducido de este modo, si no precisamente a la moralidad misma, al menos a lo que es su vestido, el decoro culto, que es la preparación y la exhortación a aquélla.

OBSERVACIONES SUELTAS

La mujer quiere dominar, el varón ser dominado (principalmente antes del matrimonio). De aquí la galantería de los antiguos caballeros.—La mujer pone pronto en sí misma la seguridad de agradar. El joven teme siempre desagradar y por eso está entre las damas azorado (cortado).—Este orgullo de la mujer, que cree impedir toda impertinencia del varón por el respeto que le infunde, y el derecho de exigir respeto aun sin merecimientos propios, los reivindica la mujer por simple título de su sexo.—La mujer *rehúsa*, el varón *pretende*; la sumisión de la primera es favor.—La naturaleza quiere que la mujer sea buscada; de aquí que ella tuviera que ser menos delicada en la elección (de gusto) que el varón, a quien la naturaleza ha construido también más toscamente y que agrada a la mujer simplemente con mostrar en su aspecto energía y aptitud para defenderla; pues si la mujer fuese en cuanto a la belleza

de su físico más bien repugnante y por otra parte refinada en la elección para poder enamorarse, tendría que ser *ella* la que pretendiese y *él* quien rehusase; lo cual rebajaría totalmente el valor de su sexo incluso a los ojos del varón.—La mujer tiene que parecer fría, el varón, al contrario, emotivo, en el amor. No atender a un requerimiento apasionado parécele vergonzoso al varón; a la mujer prestarle fácilmente oído.—El deseo que la mujer siente de hacer jugar sus incentivos sobre todo varón fino es coquetería; la afectación de parecer enamorado de todas las mujeres, es ser un galanteador; ambas cosas pueden ser una mera afectación puesta de moda, sin ninguna consecuencia seria; así como el *cicisbeat*, una afectada libertad de la mujer casada, o *el mundo de las cortesanas* existente en Italia en otro tiempo (en la *Historia Concilii Tridentini* dícese entre otras cosas: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*) [1], del que se refiere que encerraba más refinamiento y pulcritud en su *pública* sociedad que las reuniones abigarradas en las casas particulares.—El varón aspira en el matrimonio a conquistar la inclinación de *su* mujer, ésta la de *todos* los varones; ésta sólo se *engalana* para los ojos de su propio sexo, por celo de superar a las demás mujeres en encantos o en distinción; el varón, por el contrario, para el sexo femenino, si se puede llamar galas a lo que sólo va hasta donde es menester para no causar con su vestido afrenta a su mujer.—El varón juzga las faltas femeninas con indulgencia, pero la mujer con mucho rigor (en público), y las mujeres jóvenes, si tuviesen la elección entre un tribunal masculino o femenino, para juzgar de su falta, seguramente eligirían por juzgador al

[1] Por P. Sarpi (1552-1623). Külpe no encontró en los ocho tomos de la traducción latina el pasaje citado por Kant. (V.) —Había también allí 300 meretrices honestas que llaman cortesanas. (T.)

primero.—Cuando el refinamiento en el lujo ha subido muy alto, sólo por la coacción se muestra la mujer decente y no oculta su deseo de ser preferentemente un varón para poder dar a sus inclinaciones mayor y más libre vuelo; mientras que ningún varón querrá ser mujer.

La mujer no pregunta por la continencia del varón antes del matrimonio; mas al varón le importa infinitamente la de la mujer.—Dentro del matrimonio búrlanse las mujeres de la intolerancia (los celos del marido en general), pero es sólo broma suya; la joven *soltera* juzga sobre este punto con gran rigor.—Por lo que toca a las mujeres doctas, necesitan sus *libros* acaso tanto como su *reloj*; es decir, el llevarlo, a fin de que se vea que lo tienen; aun cuando comúnmente está parado o no anda bien.

La virtud, o la falta de virtud, femenina es muy diferente de la masculina, no tanto por la índole, cuanto por el móvil.—La mujer debe ser *paciente*, el varón tiene que ser *tolerante*. Aquélla es *sensible*, éste *sensitivo*.—La economía del varón consiste en *ganar*, la de la mujer en *ahorrar*.—El varón es celoso *cuando ama*; la mujer lo es aun sin amar, porque cuantos amadores sean ganados por las demás mujeres, otros tantos ha perdido el círculo de sus adoradores.—El varón tiene gusto para *sí*, la mujer hace de sí misma objeto de gusto para *todos*.—«Lo que dice la gente es *verdad* y lo que hace es *bueno*», es un principio femenino, que difícilmente se concilia con un *carácter* en la significación estricta de la palabra. Ha habido, empero, bravas mujeres que han afirmado con gloria poseer en sus asuntos domésticos un carácter ajustado a este su destino.—A Milton predicábale su mujer que debía aceptar el puesto de secretario latino que le ofrecían después de la muerte de Cromwell, aunque era contrario a sus principios declarar entonces legítimo un régimen que antes había presentado como

ilegítimo. «¡Ay!, amor mío —le respondió—. Vos y otras de vuestro sexo queréis ir en coche, pero yo... necesito ser un hombre honrado.»—La mujer de Sócrates, acaso también la de Job, fueron igualmente condenadas a la estrechez por sus honrados maridos, pero la virtud masculina se afirmó en el carácter de éstos, sin disminuir a la femenina el mérito del suyo dentro de las circunstancias en que las mujeres estaban colocadas.

CONSECUENCIAS PRAGMATICAS

El sexo femenino tiene que educarse y disciplinarse a sí mismo en el orden práctico; el masculino no sabe hacerlo.

El marido *joven* domina a su mujer *más vieja*. Esto se funda en la ley de los celos, según la cual la parte inferior en cuanto a la facultad sexual tiene el temor de que la otra parte usurpe sus derechos, y por esta razón se ve obligada a tratarla con toda deferencia y atención.—Por eso toda casada de experiencia desaconsejará el enlace con un hombre joven, aunque sólo sea de *la misma* edad; pues con el curso de los años envejece la parte femenina antes que la masculina, y aunque se prescinda de esta desigualdad, no se puede contar de un modo seguro con el acuerdo fundado en la igualdad, y una mujer joven e inteligente hará mejor la felicidad del matrimonio casándose con un hombre sano, pero francamente mayor que ella.—Un libertino que haya gastado su *facultad sexual* ya antes de casarse, será en su propia casa el monigote; pues el varón sólo puede tener el gobierno doméstico en tanto no esté en deuda de ninguna pretensión justa.

Hume observa[1] que a las mujeres (incluso a las

[1] *Essays*, II, 383, en el capítulo: *Of love and marriage*. (V.)

solteronas) les desagradan más las sátiras contra el *matrimonio* que las *punzadas* a su sexo.—Pues éstas no pueden nunca ser en serio, mientras que aquéllas pudieran acabar siéndolo, si se sacan muy a la luz las cargas de tal estado, de las que el soltero se encuentra exento. Ahora bien, una especie de libre pensamiento en este asunto no podría menos de ser de pésimas consecuencias para todo el sexo femenino, porque éste sería rebajado a un mero medio de satisfacer la inclinación del otro sexo, que fácilmente puede convertirse en hastío y versatilidad.—La mujer tórnase libre por medio del matrimonio; el varón pierde por medio de él su libertad.

Indagar *antes* de casarse las cualidades morales de un varón, principalmente si es joven, no es nunca cosa de una mujer. Cree ésta poder corregirle; una mujer razonable, dice, puede disciplinar a un hombre corrompido, juicio en el que se encuentra las más de las veces engañada de la manera más lamentable. A esta clase de opiniones pertenece también la de aquellas confiadas que creen que pueden dispensarse los extravíos de esta clase de hombres *antes* del matrimonio, porque, si no se han simplemente agotado, tendrán con su mujer bastante para satisfacer este instinto.—Las pobres niñas no reflexionan que el libertinaje en este asunto consiste justamente en la variedad del goce, y la monotonía del matrimonio pronto hará que aquéllos retornen a su vida anterior (a).

¿Quién debe tener la autoridad suprema de la casa? Pues sólo *uno* puede ser quien ordene todos los asuntos en concordancia con este su fin.—Yo diría en el lenguaje galante (pero no sin verdad): la mujer debe *dominar* y el

(a) La consecuencia es lo que se dice en los *Viajes del Scarmentado*, de Voltaire: «Finalmente, regresé a mi patria, Candía, tomé allí mujer, fui pronto cornudo, y encontré que ésta es la vida más cómoda de todas».

hombre *regir*; pues la inclinación domina y el entendimiento rige.—La conducta del marido debe mostrar que el bien de su mujer le afecta de corazón antes que todo lo demás. Pero como el varón tiene que saber mejor que nadie cómo le va y hasta dónde puede llegar, debe empezar declarando, como un ministro a su monarca, caundo éste sólo piensa en sus deleites y proyecta una fiesta o la construcción de un palacio, su perfecta conformidad con las órdenes de éste; sólo que, por ejemplo, no hay por el momento dinero en el tesoro, o ciertas necesidades urgentes tienen que ser atendidas antes, etc., de suerte que el soberano señor pueda hacer todo lo que quiera, pero con la condición de que esta voluntad sea la que su ministro le ponga en la mano.

Si bien la mujer debe ser buscada (pues tal quiere la reserva necesaria al sexo), ya casada tendrá que tratar de agradar en general, a fin de que, si enviudase joven, se encontrara con pretendientes.—El varón abandona todas estas pretensiones al contraer matrimonio.—De aquí que sean injustos los celos fundados en este afán de agradar de la mujer.

El amor conyugal es, empero, por su naturaleza, *intolerante*. Las mujeres se burlan de ello a veces, pero, como ya se advirtió antes, en broma; pues ser tolerante e indulgente con la usurpación de estos derechos por los extraños tendría por consecuencia el desprecio de la parte femenina, y con ello también el odio contra un marido semejante.

El hecho de que comúnmente los padres *mimen* a sus hijas y las madres a sus hijos, y entre estos últimos el niño peor, sólo con que sea atrevido, sea mimado comúnmente por la madre, parece tener su fundamento en la perspectiva de las necesidades de ambos padres en *caso de muerte*; pues si se le muere al marido la mujer, encuentra en su hija mayor un amparo que le cuida; si se le muere a la madre el marido, tiene el hijo crecido y de buena índole el deber y también la inclinación natural, de respetarla, ayudarla y hacerle agradable su vida de viuda.

Me he detenido en este título de la Característica más largamente de lo que puede parecer proporcionado con las restantes partes de la Antropología; pero la naturaleza ha depositado también en esta su economía un tan rico tesoro de medios conducentes a su fin, que no es nada menos que la conversación de la especie, que si se hacen más detalladas indagaciones, todavía se encontrará durante largo tiempo materia bastante para plantear problemas y para admirar la sabiduría de las disposiciones naturales que se desarrollan poco a poco y utilizarlas prácticamente.

C.

EL CARÁCTER DEL PUEBLO

Por la palabra *pueblo (populus)*, entiéndese el *conjunto* de seres humanos unidos en un territorio, en cuanto constituye un *todo*. Aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común, dícese *nación (gens)*; la parte que se exceptúa de estas leyes (el conjunto inculto dentro de este pueblo), dícese *plebe (vulgus)* (a), cuya unión contra ley es el *amotinarse (agere per turbas)*; una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado.

(a) El nombre denigrante *la canaille du peuple* tiene probablemente su origen en *canalicola*, un tropel de haraganes que en la antigua Roma iban y venían junto al canal y se burlaban de las gentes atareadas *(cavillator et ridicularius, vid. Plautus, Curcul.)* *.

* *Essays*, I, 252, en el capítulo: *Of national characters*. (V.)

Hume opina[1] que cuando en una nación cada uno de los individuos se preocupa por tener su carácter especial (como sucede con los ingleses), la nación misma no tiene carácter. A mí me parece que yerra en esto; pues la afectación de un carácter es, justamente, el carácter general del pueblo a que él mismo pertenecía, y es desprecio de todos los extranjeros, especialmente porque el pueblo inglés cree ser solo a poderse gloriar de una verdadera libertad civil en el interior, con poder para defenderse contra una constitución impuesta desde fuera.—Un carácter semejante es orgullosa *rudeza*, en oposición a la *cortesía*, que se hace fácilmente familiar; es un obstinado comportarse en contra de todos los demás, como efecto de una presunta independencia, en que se cree poder prescindir de todos los demás y, por tanto, eximirse de la afabilidad con ellos.

De este modo resultan los dos pueblos *más civilizados* de la tierra (a), que son los más opuestos en carácter y acaso precisamente por esto se hallan en constante guerra, Inglaterra y Francia, y ello por obra de su carácter innato, del que el adquirido y artificial sólo es la consecuencia, quizá los únicos pueblos de los que se puede admitir un carácter determinado y —en tanto no se mezclen por obra de la violencia de la guerra— invariable. El hecho de que la lengua francesa haya venido a ser la lengua universal de la *conversación*, principalmente del mundo femenino refinado, la inglesa,

---

[1] No en el *Curculio* de Plauto, sino en el *Miles Gloriousus*, la *Asinaria* y el *Truculentus* se encuentran las expresiones *cavillator* (burlón) y *ridicularia* (bromas); *ridicularius* sólo se encuentra en Gellio. La etimología de Kant es inexacta. *Canaille*, italiano *canaglia*, significa propiamente «pueblo de perros» (de *canis)* (K.)

(a) Compréndese que en esta clasificación se prescinda del pueblo alemán, porque el elogio que le tributase el autor, que es alemán, sería un autoelogio.

la lengua más difundida del *comercio* (a), radica en la diferencia de su situación continental o insular. Pero en lo tocante a su natural, aquel que realmente tiene ahora, y a su expresión por medio de la lengua, tendría que derivársele el carácter innato del pueblo primitivo de que desciendan, mas para esto fáltanos los documentos.—En una Antropología de sentido pragmático sólo nos interesa, empero, exponer el carácter de ambos, según son ahora, con algunos ejemplos, y hasta donde sea posible, sistemáticamente; ejemplos que permitan juzgar lo que el uno ha de prometerse del otro y cómo el uno pueda utilizar al otro en su provecho.

Las máximas, originales o convertidas por un largo empleo de ellas como en una naturaleza e injertadas sobre ella, que expresan la índole sensible de un pueblo, sólo son otros tantos audaces ensayos para clasificar, más de un modo empírico y adecuado para el geógrafo que según principios racionales y a propósito para el filósofo, las *variedades* que se dan en la propensión natural de pueblos enteros (b).

(a) El espíritu mercantil muestra también cierta modalidad de su orgullo en la variedad del tono con que fanfarronea. El inglés dice: «Este hombre *vale* un millón». El holandés: «*Manda* en un millón». El francés: «*Posee un millón*».

(b) Los turcos, que llaman a la Europa cristiana el *Frankestán*, harían, si viajasen para conocer a los hombres y su carácter étnico (lo que no hace ningún pueblo fuera del europeo y prueba la limitación del espíritu de todos los restantes), la división de ellos, con arreglo a los defectos de su carácter, quizá de la siguiente manera: 1. El *país de las modas* (Francia).—2. El *país de las humoradas* (Inglaterra).—3. El *país de los antepasados* (España).—4. El *país de la pompa* (Italia).—5. El *país de los títulos* (Alemania, con Dinamarca y Suecia, como pueblos germánicos).—6. El *país de los señores* (Polonia), donde cada uno de los ciudadanos quiere ser señor, pero ninguno de estos señores, salvo aquel que no es ciudadano, quiere ser súbdito.—Rusia y la Turquía europea, ambos en gran parte de origen asiático, estarían más allá del Frankestán: el primero de origen *eslavo*, el segundo de origen *árabe*, dos pueblos originarios que extendieron en otros tiempos su dominio

La afirmación de que todo se reduce a la forma de gobierno, tocante al carácter que tendrá un pueblo, es una afirmación infundada que nada explica; pues ¿de dónde tiene el gobierno mismo su carácter peculiar? —Tampoco el clima y el suelo pueden dar la clave de ello; pues las emigraciones de pueblos enteros han probado que no han cambiado de carácter con sus nuevas residencias, sino que se han limitado a adaptarlo a éstas según las circunstancias, dejando traslucir siempre, empero, en la lengua, la industria, incluso en el vestido, las huellas de su origen y con ello también de su carácter.—Yo trazaré el diseño de su retrato algo más por el lado de sus defectos y desviación de la regla que por el lado bueno (sin llegar, empero, a la caricatura); pues aparte de que la adulación *corrompe*, mientras que la censura *corrige*, choca el crítico menos contra el amor propio de los humanos cuando les presenta sin excepción meramente sus faltas que cuando con más o menos alabanzas se ha limitado a excitar la envidia de los juzgados unos contra otros.

1. *La nación francesa* se caracteriza entre todas las demás por el gusto por la conversación, respecto de la cual es el modelo de todas las restantes. Es *cortés*, principalmente con el extranjero que la visita, aunque ahora ya no esté de moda el ser *cortesano*. El francés no se franquea por interés, sino por necesidad y gusto directos. Como este gusto afecta principalmente al trato con el gran mundo femenino, se ha convertido el lenguaje de las damas en la lengua general del gran mundo, y no se puede discutir en general que una inclinación de esta especie ha de tener influencia sobre la predisposición a la servicialidad, la benevolencia solícita y paulatinamente

sobre una parte de Europa mayor que la dominada por ningún otro pueblo y han caído en el estado de una constitución legal sin libertad, donde nadie es, pues, ciudadano.

sobre el amor universal a los hombres según principios, y ha de hacer a un pueblo semejante *digno de amor* en conjunto.

El reverso de la medalla es la *viveza* no bastante contenida por principios reflexivos, y junto con una razón clarividente cierta ligereza en no dejar durar algunas formas, meramenre por haberse hecho viejas o simplemente por haber sido apreciadas con exceso, aun cuando todos se hayan encontrado bien con ellas; y un contagioso *espíritu de libertad*, que arrastra a su juego incluso a la razón misma y produce en la relación del pueblo con el Estado un entusiasmo que lo conmueve todo y que rebasa los límites más extremados.—Las cualidades de este pueblo, grabadas a la negra, pero del natural, pueden hacerse visibles fácilmente en conjunto sin más descripción y sólo con acumular unos cuantos rasgos como materiales para una característica.

Las palabras *esprit* (en lugar de *bons sens), frivolité, galanterie, petit maître, coquette, étourderie, point d'honneur, bon ton, bureau d'esprit, bon mot, lettre de cachet*— y otras semejantes no pueden traducirse fácilmente a otra lengua, porque designan más la peculiaridad de la índole sensible de la nación que las dice que el objeto que se presenta al sujeto pensante.

2. El *pueblo inglés*. La antigua rama de los *britanos* (a) (un pueblo celta) parece haber sido un grupo de honrados hombres; pero las inmigraciones de los germanos y de la rama del pueblo francés (pues la breve presencia de los romanos no ha podido dejar huella perceptible) han

(a) Como el profesor Büsch escribe rectamente (de acuerdo con la palabra *britanni, no brittanni)* *.

* Juan Jorge Büsch (1728-1800), profesor de Matemáticas en el Gimnasio de Hamburgo, escribió una gran serie de obras, principalmente de ciencias mercantiles. (V.)

apagado la originalidad de este pueblo, según prueba su lengua mezclada, y como la situación insular de su suelo, que le asegura considerablemente contra los ataques exteriores y más bien invita a convertirse en atacante, hizo de él un poderoso pueblo de mercaderes por mar, tiene un carácter que se ha procurado él mismo, aunque por naturaleza no tenga propiamente ninguno. Por consiguiente, bien podría el carácter del inglés no significar otra cosa que el principio, aprendido por obra de una temprana enseñanza y ejemplo, de que tiene que hacerse un carácter, esto es, afectar tener uno; pues que un espíritu rígido que persevera en un principio libremente adoptado y no se desvía de una cierta regla (cualquiera que sea), da a un varón la importancia de que se sepa seguro lo que se ha de esperar *de él* y *él* ha de esperar de los demás.

Que este carácter es más opuesto justamente al del pueblo francés que al de ningún otro, es cosa clara por su renunciar a toda amabilidad —que es la principal cualidad social de aquel pueblo— con los demás e incluso entre sí, y por su mero aspirar al respeto, mientras que, por lo demás, cada cual quiere vivir solamente con arreglo a su propio dictamen.—Para sus compatriotas erige el inglés grandes fundaciones benéficas, en todos los demás pueblos inauditas.—Mas el extranjero que haya sido llevado por el destino a su territorio y haya caído en la mayor miseria, bien puede perecer en el estercolero, por no ser inglés, esto es, hombre.

Pero también en su propia patria se aísla el inglés donde coma por su dinero. Prefiere comer solo en un cuarto aparte que a la mesa redonda por el mismo dinero, porque en la última se requiere algo de cortesía, y en el extranjero, por ejemplo, en Francia, por donde los ingleses sólo viajan para desacreditar por repulsivos

todos los caminos y posadas (como el Dr. Sharp)[1], reúnense en éstas para tratarse meramente entre sí.—Singular es, empero, que mientras el francés ama por lo común a la nación inglesa y la elogia con respeto, el inglés (que no haya salido de su país) la odia y desprecia en general; de lo cual no tiene la culpa la realidad propia de los vecinos (pues Inglaterra se considera superior sin discusión a Francia), sino el espíritu mercantil, que en el supuesto de constituir la clase más distinguida, es muy antisocial entre comerciantes de un mismo pueblo (a). Como ambos pueblos están cercanos entre sí por sus costas y sólo separados por un canal (que bien podría llamarse, sin embargo, un mar), da su mutua rivalidad un carácter político, modificado de varia manera, a su hostilidad: *inquietud* por un lado y *odio* por el otro; que son dos formas de incompatibilidad entre ellos, de las cuales aquélla tiene por mira la *propia conservación*; ésta, la *dominación*, o, en el caso opuesto, la exterminación de los demás.

La caracterización de los restantes pueblos, cuya peculiaridad nacional habría que derivar no tanto de la índole de su diversa cultura, como en los dos precedentes, cuanto de las disposiciones de su naturaleza debidas a la mezcla de sus ramas originariamente diversas, podemos hacerla ahora más brevemente.

3. El *español*, producto de la mezcla de la sangre europea con la árabe (morisca), muestra en su conducta

---

[1] El doctor Samuel Sharp en el *Neues Hamburger Magazin*, II (1767), páginas 259 y sigs. (K.)

(a) El espíritu mercantil es, en general, insociable de suyo, como el espíritu de nobleza. Una *casa* (así llama el comerciante su *comptoir)* está separada de la otra por negocios, como por un puente levadizo la residencia de un caballero de la de otro, con quien se rechaza el trato amistoso sin ceremonia; a menos que fuese el de los *protegidos* por uno mismo, los cuales no deberían considerarse, empero, como miembros del mismo.

pública y privada una cierta *solemnidad*, y hasta el labriego frente a sus superiores, a los cuales está sometido también legalmente, cierta conciencia de su *dignidad*.—La grandeza[1] española y la grandilocuencia que se encuentra incluso en el lenguaje de la conversación revelan un noble orgullo nacional. De aquí que la familiar travesura francesa le sea perfectamente repugnante. El español es mesurado y sumiso, de corazón, a las leyes, principalmente a las de su vieja religión.—Esta gravedad no le impide deleitarse en los días de regocijo (por ejemplo, al recoger su cosecha entre cantos y danzas), y cuando el domingo por la tarde suena el *fandango*[2], no faltan trabajadores en aquel momento ociosos que dancen al son de esta música en las calles.—Este es su lado bueno.

El malo es que el español no aprende de los extranjeros, ni viaja para conocer otros pueblos (a); que está en las ciencias retrasado de siglos; que, difícil a toda reforma, está orgulloso de no tener que trabajar; que es de un espíritu romántico, como demuestran las corridas de toros, y cruel, como demuestra el antiguo *auto da fe*[3], y que revela en su gusto, en parte, un origen extraeuropeo.

4. El *italiano* reúne la viveza (jovialidad) francesa con la gravedad (firmeza) española y su carácter estético es un gusto unido a la emoción, así como la vista desde sus Alpes sobre los seductores valles ofrece, por una parte, materia al denuedo; por otra parte, al goce

[1] Original: *Grandezza* (*T.*)
[2] Así en el original. (*T.*)
(a) El espíritu limitado de todos los pueblos a que no acomete la curiosidad desinteresada de conocer por sus propios ojos el mundo exterior, ni menos de propagarse por él (como ciudadanos del mundo), es algo característico de ellos, por lo que franceses, ingleses y alemanes se diferencian ventajosamente de los demás.
[3] Así en el original. (*T.*)

reposado. El temperamento no es aquí todavía mixto ni desultorio (pues si lo fuese no daría por resultado un carácter), sino una armonía de la sensibilidad con el sentimiento de lo sublime en tanto es, al par, conciliable con el de lo bello.—En sus gestos se exterioriza el juego intenso de sus sentimientos y su rostro es sumamente expresivo. Los discursos de sus abogados ante los tribunales son tan patéticos que semejan una declamación sobre la escena.

Así como el francés sobresale en el gusto por la conversación, así el italiano en el *gusto artístico*. El primero prefiere las diversiones *privadas*; el otro, las *públicas*: pomposas cabalgatas, procesiones, grandes espectáculos teatrales, carnavales, mascaradas, fausto en los edificios públicos, cuadros ejecutados con el pincel o de labor de mosaico, antigüedades romanas de gran estilo, para *ver* y ser visto en gran multitud. Pero, al mismo (y para no olvidar la propia utilidad): la invención del *cambio*, de los *Bancos* y de la *lotería*.—Este es su lado bueno, así como *libertades* que pueden tomarse con las personas distinguidas los *gondolieri* y *lazzaroni*.

El lado malo es que conversan, como dice Rousseau[1], en salas magníficas y duermen en nidos de ratas. Sus *conversazioni* son semejantes a una lonja, donde la señora de la casa da a probar algo a una gran concurrencia, que se comunica mutuamente, paseando alrededor, las novedades del día, sin que para ello sea necesaria precisamente la amistad, y come a la noche con una pequeña parte elegida entre aquélla.—Pero lo *peor* es el sacar el cuchillo, los bandidos, el refugiarse los asesinos en asilos sagrados, la función tolerada de los esbirros y otras cosas semejantes, que no se atribuyen tanto al romano cuanto a su gobierno de dos cabezas.—Pero éstas son inculpa-

[1] *El contrato social*, III, cap. VIII. (V.)

ciones de que no puedo en modo alguno hacerme responsable y con las cuales se estretienen habitualmente los ingleses, a quienes no logra complacer ninguna otra constitución que la suya.

5. Los *alemanes* tienen fama de poseer un buen carácter, a saber, el de la honradez y el amor al hogar, cualidades que no son precisamente apropiadas para brillar.—El alemán es, de todos los pueblos civilizados, el que más fácil y duraderamente se somete al régimen bajo el cual está, y es el más alejado del afán de innovación y la oposición contra el orden establecido. Su carácter es la flema unida al entendimiento, sin sutilizar sobre el orden ya establecido, ni inventar uno él mismo. Es, al propio tiempo, el hombre de todos los países y climas, emigra fácilmente y no está apasionadamente encadenado a su patria; pero cuando llega como colono a un país extranjero, pronto concluye con sus compatriotas una especie de sociedad civil, que gracias a la unidad de lengua, y en parte también de religión, le convierte en un pequeño pueblo sedentario, que bajo la autoridad superior y con una constitución tranquila y moral, se distingue ventajosamente por su laboriosidad, limpieza y espíritu de ahorro de los establecimientos de otros pueblos.—Así dicen los elogios que incluso los ingleses tributan a los alemanes de Norteamérica.

Como la flema (tomada en el buen sentido) es el temperamento de la fría reflexión y de la perseverancia en la persecución del fin, lo mismo que de la resistencia a las penalidades unidas con ella, cabe esperar del talento de su justo entendimiento y de su razón profundamente reflexiva tanto como de cualquier otro pueblo capaz de la máxima cultura; exceptuado el sector del ingenio y del gusto artístico, en el cual acaso no pudiera igualar a los franceses, ingleses e italianos.—Su lado bueno está, pues, en aquello que se puede ejecutar con la *laboriosidad*

y para lo que no se requiere precisamente *genio* (a); cosa esta última que no es con mucho de la utilidad que la laboriosidad, unida al sano talento intelectual, del alemán.—Este su carácter, en el trato es modestia. El alemán aprende más que cualquier otro pueblo lenguas extranjeras; es (como se expresa Robertson)[1] *mercader al por mayor* en la erudición, y es el primero en descubir en el campo de las ciencias rastros que después son utilizados con estrépito por otros; no tiene orgullo nacional, ni se apega, como cosmopolita que es, a su patria. Pero en ésta es más hospitalario con los extranjeros que ninguna otra nación (como confiesa Boswell)[2]; educa a sus hijos en la virtud con todo rigor, como por su inclinación al orden y la regla antes se dejará tratar despóticamente que se meterá en innovaciones (sobre todo en reformas políticas arbitrarias).—Este es su lado bueno.

Su lado ventajoso es su propensión a imitar y la escasa fe que tiene en poder ser original (que es justamente lo contrario de la obstinación del inglés); pero, principal-

(a) El *genio* es el talento de la *invención* de lo que no puede ser enseñado o aprendido. Puede aprenderse de los demás cómo se hacen buenos versos, pero no cómo se hace un buen poema; pues esto debe brotar por sí de la naturaleza del autor. De aquí que no pueda encargarse ni conseguirse por el mayor precio como un producto de fábrica, sino que hay que expresarlo como una inspiración, de la que el mismo poeta no puede decir cómo ha llegado a ella, esto es, como una disposición ocasional cuya causa le es desconocida *(scit genius, natale comes qui temperat astrum)* *.—El genio brilla, por ende, como una aparición momentánea, que se muestra y desaparece a intervalos, no con una luz encendida a voluntad y que sigue ardiendo un tiempo cualquiera, sino como una chispa que salta y excita en el espíritu un feliz desbordamiento de la imaginación productiva.

* Sólo lo sabe el genio que le acompaña y dirige su astro natalicio. Horacio: *Epist.*, II, 2, 187. (V.)

[1] W. Robertson (1721-1793), historiador escocés, compuso, entre otras, sendas historias de Escocia, de Carlos V y de América, que fueron traducidas todas al alemán. (V.)

[2] James Boswell (1740-1795), igualmente historiador escocés, en una descripción de Córcega, traducida al alemán en 1769. (V.)

mente, una cierta manía del método que le lleva, no a unirse con los restantes ciudadanos según un principio de aproximación a la igualdad, sino a dejarse clasificar penosamente en grados de preeminencia y de un orden jerárquico y a ser dentro de este esquema del rango inagotable en la invención de títulos: *Edel y Hochedel* [literalmente: noble y altamente noble], *Wohlgeboren* y *Hochwohlgeboren* y también *Hochgeboren* [bien nacido, altamente bien nacido, altamente nacido], y así, por mera pedantería, servil; todo lo cual acaso pueda atribuirse a la forma de la constitución política de Alemania, pero sin que pueda dejarse de observar que el origen de esta pedantesca forma brota del espíritu de la nación y de la propensión natural del alemán a colocar entre el que debe mandar hasta el que debe obedecer una escala en que cada peldaño es designado con el grado de consideración que le corresponde, y aquel que no tiene oficio ni *título* según se dice [en alemán], no es nada; lo cual, sin duda, le renta algo al Estado que otorga el título, pero también, y sin mirar a esto, excita en los súbditos tendencias a limitar en la opinión propia la importancia ajena, lo cual tiene que resultar ridículo a otros pueblos, y de hecho, delata, como dificultad y necesidad de la división metódica para aprehender un todo bajo un concepto, la limitación del talento innato.

Como *Rusia todavía no es* lo que se requiere para forjarse un concepto determinado de las disposiciones naturales que ya se aperciben a desarrollarse, *Polonia ya no lo es*, los nacionales de la *Turquía* europea *nunca han sido ni serán* lo que es indispensable para llegar a poseer un carácter étnico determinado, puede omitirse aquí razonablemente su diseño.

En general, como aquí se habla del carácter innato, natural, que reside, por decirlo así, en la mezcla de

sangres de los hombres, no de lo característico en lo adquirido, *artificial* (o artificioso) de las naciones, será necesaria mucha circunspección en el diseño. En el carácter de los *griegos* bajo la dura opresión de los turcos y la no mucho más suave de sus *caloyers*[1], no se ha perdido su índole sensible (viveza y ligereza), como tampoco la complexión de su cuerpo, figura y rasgos faciales, sino que esta pecualiaridad traduciríase probablemente de nuevo en hechos, si la forma de religión y de gobierno les deparase, por una serie de sucesos felices, la libertad de restaurarse.—En otro pueblo cristiano, los *armenios*, domina un cierto espíritu mercantil de una índole especial, a saber: el cultivar el comercio caminando a pie desde los límites de China hasta el cabo Corso, en la costa de Guinea, lo que indica el especial origen de este pueblo razonable y diligente, que recorre en una línea que va de NE. a SO. casi la extensión entera del antiguo continente, sabe granjearse una pacífica acogida en todos los pueblos con que se encuentra y demuestra poseer un carácter superior al versátil y rastrero de los griegos actuales, los orígenes del cual ya no podemos indagar.—Esto es todo lo que con verosimilitud se puede juzgar: que la mezcla de las razas (en las grandes conquistas), que borra poco a poco los caracteres, no es favorable al género humano, a pesar de toda la pretendida filantropía.

[1] Monjes católico-griegos de la Orden de San Basilio. Palabra francesa. (V.)

D.

El carácter de la raza

Respecto de ésta puedo referirme a lo que el Consejero Aulico Secreto, señor Girtanner[1], ha expuesto bella y profundamente en su obra (con arreglo a mis principios) como explicación y ampliación; sólo quiero hacer aún alguna observación sobre los *rasgos de familia* y las variedades que se pueden advertir en una misma raza.

Aquí se ha dado por ley de la naturaleza, en lugar de la *asimilación* que ésta persiguió en la confusión de diversas razas, justamente lo contrario, a saber: en un pueblo de la misma raza (por ejemplo, el blanco), en lugar de hacer que en su formación los caracteres se acercasen entre sí constante y progresivamente —de donde resultaría al fin un mismo retrato, como en la impresión de un grabado en cobre—, multiplicar más bien hasta lo infinito dentro de una misma rama e incluso de la misma familia y tanto en lo corporal como en lo espiritual.—Sin duda dicen las nodrizas, para halagar a uno de los padres: «El niño tiene tal cosa de su padre, tal otra de su madre», lo que, si fuese verdad, hace mucho que se habrían agotado todas las formas de generación humana, y como la *fecundidad* de las parejas se refresca por la heterogeneidad de los individuos, se habría estancado la reproducción.—Así, no proviene el color gris del cabello *(cendrée)* de la unión de un moreno con una rubia, sino que designa un rasgo especial de familia, y la naturaleza tiene en su seno provisión bastante para no enviar al mundo, por obra de la

[1] Cristián Girtanner (1760-1800), Consejero Aulico Secreto de Sajonia Meiningen, había publicado en 1796 una obra *Sobre el principio kantiano para la Historia Natural.* (V.)

pobreza de su provisión de formas, un ser humano que ya haya existido antes en él; como también la cercanía del parentesco es causa notoria de infecundidad.

E.

El carácter de la especie

Para poder indicar un carácter específico de ciertos seres requiérese comprenderlos bajo un concepto con otros conocidos de nosotros e indicar y emplear como peculiaridad *(propietas)* que sirva de razón diferencial aquello por lo que se diferencien los unos de los otros.—Pero si se compara una especie de seres que conocemos *(A)* con otra especie de seres *(non A)* que no conocemos, ¿cómo se puede esperar o pedir que se indique un carácter de los primeros, faltándonos el concepto intermediario de la comparación *(testium comparationis)?* —Si el concepto del género supremo fuese el de ser racional *terrestre*, no podríamos señalar un carácter suyo, porque no tenemos conocimiento de seres racionales *no-terrestres*, para poder indicar su peculiaridad y caracterizar así aquellos seres terrestres entre los racionales en general.—Parece, pues, que el problema de indicar el carácter de la especie humana sea absolutamente insoluble, porque tendría que resolverse comparando dos *especies* de seres racionales por medio de la *experiencia*, la cual no nos ofrece más que una.

No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón*

(animal rationabile), puede hacer de sí un *animal racional (animal rationale)*; y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el FIN, mientras que de *hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el MEDIO de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida.

Entre los vivientes *habitantes de la tierra* es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad *técnica* (o unida a la conciencia, mecánica) para manejar las cosas, por su capacidad *pragmática* (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones) y por la capacidad *moral* (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra.

I. *La capacidad técnica.*—Las cuestiones de si el hombre está originariamente destinado a la marcha en cuatro pies (como sostuvo Moscati[1], quizá meramente como

[1] Kant había publicado en 1771 una *Recensión de la obra de Moscati sobre la diferencia de estructura entre los animales y los hombres.* (V.)

tesis para una memoria doctoral) o a la en dos pies; —si el gibón, el orangután, el chimpancé, etcétera, están destinados a ella (en lo que Linneo y Camper se combaten mutuamente)[1]; —si el hombre es un animal frugívoro o (por tener un estómago con mucosa) carnívoro; —si por no tener garras ni grandes colmillos, y, en consecuencia, carecer de armas (salvo la razón), es por naturaleza un animal de presa o pacífico— responder a estas cuestiones no tiene dificultad. En rigor, aún podría plantearse ésta: si es por naturaleza un animal *sociable* o solitario y temeroso de la vecindad; en que lo último es lo mas verosímil.

Una primera pareja humana, colocada por la naturaleza ya con un pleno desarrollo entre medios de alimentación, si no le ha sido dado al par un instinto natural que no existe en nosotros en nuestro cuerpo actual estado de naturaleza, resulta difícilmente conciliable con la solicitud de la naturaleza por la conservación de la especie. El primer hombre se habría ahogado en el primer estanque que hubiese visto delante, pues el nadar es ya un arte que es necesario aprender; o habría comido raíces y frutas venenosas y estaría en constante peligro de perecer. Pero si la *naturaleza* hubiese *implantado* en la primera pareja humana este instinto, ¿cómo sería posible que no lo hubiese transmitido a sus hijos, lo que, sin embargo, ahora no sucede nunca?

Cierto que las aves que cantan enseñan a sus hijos ciertos cantos y los propagan por tradición, de suerte que un ave aislada que todavía ciega fuese sacada del nido y criada, no tendría, una vez adulta, canto, sino sólo un cierto sonido orgánico innato. Pero ¿de dónde

[1] Kant bebió aquí (según K.) probablemente en una obra, aparecida poco antes, de C. F. Ludwig: *Compendio de la historia natural de la especie humana*, Leipzig, 1796. (V.)

ha salido el primer canto? (a); pues aprendido no lo fue, y si hubiese surgido instintivamente, ¿por qué no se transmitió a los hijos?

La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya *en* la simple forma y organización de su *mano*, de sus *dedos* y *puntas de los dedos*, con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su capacidad técnica o destreza específica de animal *racional*.

II. *La capacidad pragmática* de civilizarse por medio de la cultura, principalmente en las cualidades sociales, y la propensión natural de su especie a salir en el aspecto social de la rudeza de la mera autarquía y a convetirse en un ser pulido (aunque todavía no moral) y destinado a la concordia, es sólo un grado superior.—El hombre es susceptible y menesteroso de una educación, tanto en el sentido de la instrucción cuanto en el de la disciplina. Plantéase, pues, aquí la cuestión (con Rousseau o contra él)[1] de si su carácter específico se encontrará, por su capacidad natural, mejor entre la *rudeza* de su naturaleza

(a) Con el caballero Linneo puede admitirse para la arqueología de la naturaleza la hipótesis de que del Océano que cubría la tierra entera emergió, ante todo, como una montaña, una isla situada en el Ecuador, en la cual fueron apareciendo poco a poco todos los grados climáticos de la temperatura, desde la tórrida de sus orillas inferiores hasta el frío ártico de su cumbre, con todas las correspondientes plantas y animales; y que, tocante a las aves de todas especie, las aves canoras imitaron el sonido orgánico innato de muchas y variadas clases de voces y combinaron cada uno con los demás, hasta donde su garganta lo permitiera, con lo cual cada especie se hizo su canto especial, que después un ave transmitió a otra por medio de una enseñanza (comparable a una tradición); como también se ve que los pinzones y ruiseñores de diversos países presentan asimismo alguna diversidad en sus trinos.

[1] En su *Discours sur les arts et les sciences* (1750). (V.)

que enntre las *artes de la cultura*, que no dejan ver su término.—Antes que nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, entre los hombres en rigor sólo la *especie*, de suerte que la especie humana sólo por medio de un *progresar* en una serie de inacabables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino; progresar en que el fin seguirá siendo siempre algo en perspectiva, pero, sin embargo, la *tendencia* a este fin último, aunque pueda ser frecuentemente estorbada, no podrá volverse nunca totalmente retrógrada.

III. *La capacidad moral.*— La cuestión es aquí si el hombre es por naturaleza *bueno*, o por naturaleza *malo*, o por naturaleza igualmente sensible para lo uno y lo otro, según que caiga en estas o aquellas manos educadoras (*cereus invitium flecti*, etc.). En este último caso no tendría la *especie* misma ningún carácter.—Pero este caso se contradice a sí mismo, pues un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) vese dentro de esta conciencia, e incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometido a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o pasa *a los demás* por obra suya. Este es el carácter *inteligible* de la humanidad en general y, de consiguiente, es el hombre, por su fondo innato (por naturaleza), *bueno*. Pero como la experiencia revela también que hay en él una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al *mal*, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe juzgarse al hombre, en cuanto a su carácter *sensible*, como (por naturaleza) malo, sin que

haya contradicción cuando se hable del *carácter de la especie*; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el progreso continuo hacia lo mejor.

La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad.

El hombre tiene, pues, que ser *educado* para el bien; pero el llamado a educarle es, a su vez, un hombre que se encuentra todavía en el rudo estado de la naturaleza y, sin embargo, debe efectuar aquello de que él mismo necesita. De aquí la constante desviación de la ruta de su destino con siempre repetidos retornos a ella.—Vamos a indicar las dificultades que se encuentran en la solución de este problema y los obstáculos que se oponen a ella.

A.

El destino físico y primero del hombre consiste en el impulso que le lleva a procurar la conservación de su especie como especie animal.—Pero ya aquí no coinciden las épocas naturales de desarrollo con las civiles. Con arreglo a la *primera*, en el estado de naturaleza encuéntrase, por lo menos desde los catorce años, *impulsado* por el INSTINTO SEXUAL y *facultado* tambén para engendrar y conservar su especie. Con arreglo a la *segunda*, difícilmente puede intentarlo antes de los veiente años (por término medio). Pues si el joven tiene bastane temprano la facultad de satisfacer su inclinación y la de

una mujer como ciudadano del mundo, hállase todavía lejos de poseer la facultad de mantener a su mujer e hijo como ciudadano del Estado.—Tiene que aprender un oficio y conseguir clientela para fundar una casa con una mujer; punto en el que dentro de las clases más refinadas de la nación pueden transcurrir muy bien los veinticinco años antes de que llegue a estar maduro para realizar su destino.—¿Con qué llenará este intervalo de una abstinencia tan forzosa como antinatural? Apenas con otra cosa que con vicios.

B.

El impulso que lleva a la ciencia como a una cultura que ennoblece la humanidad, no guarda en el conjunto de la especie proporción alguna con la duración de la vida. Cuando el sabio ha avanzado en la cultura hasta donde basta para ensanchar él mismo el campo de la última, es arrebatado por la muerte, y ocupa su puesto el aprendiz de las primeras letras, que poco antes del término de su vida, y después de haber dado igualmente un paso más, cede de nuevo su plaza a otro.—¿Qué masa de conocimientos, qué invención de nuevos métodos no se habría ya acumulado, si un Arquímedes, un Newton o un Lavoisier, con su laboriosidad y su talento, hubiesen sido favorecidos por la naturaleza con una vejez que durase siglos sin disminución de la fuerza vital? Mas el progreso de la especie en las ciencias es exclusivamente fragmentario (en cuanto al tiempo) y no ofrece seguridad alguna, a causa del retroceso con que está de continuo amenazaba por la barbarie intermitente que revoluciona a los Estados.

C.

Tampoco en lo que respecta a la *felicidad*, a aspirar a la cual le impulsa constantemente su naturaleza, mientras que la razón le pone la condición restrictiva del ser digno de ser feliz, esto es, de la moralidad, parece alcanzar la especie su destino.—No es lícito precisamente tomar la descripción hipocondríaca (malhumorada) que hace Rousseau de la especie humana que osa salir del estado de naturaleza, para invitarnos a entrar de nuevo en él y retornar a los bosques, por su verdadera opinión, con la que expresaba la dificultad que hay para nuestra especie en marchar por la vía de la continua aproximación a su destino; no es lícito sacarla de la nada...: la experiencia de los antiguos y de los modernos tiempos ha de poner, a todo el que piense sobre este punto, perplejo y dudoso de si le irá jamás mejor a nuestra especie.

Sus tres obras sobre el daño que han causado, 1. el paso de la naturaleza a la *cultura* dado por nuestra especie debido a la debilitación de nuestra fuerza, 2. la *civilización* engendrada por la desigualdad y la opresión recíproca, 3. la supuesta *moralización* producida por una educación antinatural y una deformación de la índole moral; estas tres obras[1], digo, que han presentado el estado de naturaleza como un estado de *inocencia* (retornar al cual impide el guardián de la puerta del Paraíso con su espada de fuego), estaban destinadas a servir simplemente de hilo conductor que llevase a su *Contrato social*, su *Emilio* y su *Vicario saboyano*, para salir del error de los males con que se ha rodeado nuestra especie por su propia culpa. Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre *volviese*

[1] 1. El *Discours sur les arts*, etc.; 2, el *Sur l'inégalité* (1754), y 3, *La nouvelle Héloise* (1759). (V.)

de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* a él desde el punto en que ahora se encuentra. Suponía que el hombre es por *naturaleza* (que puede heredarse) bueno; pero de un modo negativo, a saber, no siendo de suyo y deliberadamente malo, sino estando sólo en peligro de ser contaminado y corrompido por malos o inhábiles directores y ejemplos. Pero como serían menester, a su vez, hombres *buenos*, que además habrían tenido que educarse a sí mismos, y entre los cuales no habría ninguno que no tuviese en sí algún vicio (innato o adquirido), queda sin resolver, incluso en cuanto a la cualidad del principio, no meramente en cuanto al grado, el problema de la educación moral de nuestra especie, porque una propensión mala innata en ella será, sí, censurada por la universal razón humana, y, en rigor, hasta refrenada, pero no por ello ya extirpada.

En una constitución civil, que es el grado supremo en el arte de acrecentar las buenas disposiciones que tiene la especie humana para llegar al fin último de su destino, es, sin embargo, anterior y, en el fondo, más poderosa la *animalidad* que la pura *humanidad* en sus manifestaciones, y el animal doméstico sólo por *debilidad* es más útil al hombre que el salvaje. La voluntad propia está siempre en actitud de estallar en aversión contra el prójimo y tiende en todo momento a realizar su aspiración a una libertad absoluta, a ser no meramente independiente, sino incluso dominador sobre otros seres iguales a uno mismo por naturaleza; lo cual adviértese ya en el niño más pequeño (a), porque la naturaleza tiende en él a ir de

(a) Los gritos que hace oír un niño apenas nacido no tienen el tono de la queja, sino el de la indignación y la ira que estalla; no porque le duela algo, sino porque algo le enoja; probablemente porque quiere moverse y siente su incapacidad para hacerlo como cadenas que le quitan la libertad.—¿Qué designio puede haber tenido la naturaleza,

la cultura a la moralidad, no, empezando por la moralidad y su ley (como, sin embargo, prescribe la razón), a dirigirse hacia una cultura adecuada y orientada en este sentido; lo cual da inevitablemente por resultado una tendencia inversa y contraria al fin; por ejemplo, cuando la enseñanza de la religión, que debía ser necesariamente una enseñanza *moral*, empieza con la enseñanza *histórica*, que es meramente una cultura de la memoria, y se empeña vanamente en deducir de ella una moralidad.

La educación de la especie humana en su *conjunto* como especie, esto es, *colectivamente* tomada *(universorum)*, no de todos los individuos *(singulorum)*, en que la multitud no da por resultado un sistema, sino sólo una simple colección, fijada la vista en la aspiración a una constitución civil, que debe fundarse en el principio de la libertad, pero al par en el de la coacción legal, la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya*, pero sí la *idea* impotente (por su propia

haciendo que el niño venga al mundo dando gritos, lo cual es para él mismo y para la madre, en el *rudo estado de naturaleza*, un extremo peligro? Pues un lobo, un cerdo, podría ser incitado a devorarlo en ausencia de la madre o en el agotamiento de las fuerzas de ésta por el parto. Ningún animal fuera del hombre (tal como éste es ahora) *anunciará ruidosamente* su existencia al nacer; lo que parece estar dispuesto así por la sabiduría de la naturaleza para conservar la especie. Es necesario suponer, pues, que en la primera época de la naturaleza, por lo que respecta a esta clase de animal (a saber, durante el tiempo del salvajismo), aún no existía este hacerse sonado el niño al nacer; que, por tanto, sólo más tarde empezó una segunda época, cuando ambos padres habían llegado ya a aquella cultura que es necesaria para la vida *doméstica*; sin que sepamos cómo ni por medio de qué causas concurrentes realizó la naturaleza una evolución semejante. Esta observación conduce más allá, por ejemplo, a pensar si no podría seguir a la misma segunda época todavía una tercera, con grandes revoluciones de la naturaleza; en que un orangután o un chimpancé diese a los órganos que sirven para marchar, para tocar los objetos y para hablar, una estructura humana, cuyo interior encerrase un órgano para el empleo del entendimiento y se desarrollase paulatinamente por medio de la cultura social.

culpa) de su propia razón —esta educación desde arriba, digo, es saludable, pero ruda, y una rigurosa reforma, hecha a costa de mucha molestia y llegando casi a la destrucción de la especie entera, de la naturaleza, es decir, de la producción del *bien*, no intentado por el hombre, pero que, una vez existente, se sigue manteniendo, a base del *mal* que siempre está desuniéndose íntimamente consigo mismo. La Providencia significa exactamente la misma sabiduría que percibimos con admiración en la conservación de las especies de seres naturales organizados que trabajan constantemente en su destrucción y, sin embargo, la salvaguardan siempre, sin admitir por ello en la previsión un principio superior del que ya tenemos costumbre de admitir para la conservación de las plantas y animales.—Por lo demás, debe y *puede* ser la especie humana misma la creadora de su dicha; únicamente, que lo *será*, no puede inferirse *a priori* de las disposiciones naturales por nosotros conocidas en ella, sino sólo de la experiencia y la historia, con una expectativa tan ampliamente fundada como es necesario para no dudar de este su progresar hacia lo mejor, sino para fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin (cada cual cuanto le sea dado).

Puédese, pues, decir: el primer rasgo característico de la especie humana es la facultad de otorgarse, como especie de seres racionales, un carácter, tanto para la propia persona del individuo como para la sociedad en que le coloca la naturaleza; lo cual supone ya, empero, una disposición natural favorable y una propensión al bien en él; porque el mal (pues lleva en sí la pugna consigo mismo y no consiente en sí mismo ningún principio permanente) carece propiamente de carácter.

El carácter de un ser vivo es aquello en que puede reconocerse por adelantado su destino.—Ahora bien, puede admitirse como principio para los fines de la

naturaleza el siguiente: la naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo *individuo*, al menos la especie.—En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza sólo la especie, la *única* de seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos, a saber, la especie humana, en la que también conocemos sólo una tendencia de la naturaleza hacia este fin, a saber, a hacer por su propia actividad que un día surja el bien del mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con *certeza* moral (suficiente para el deber de cooperar a dicho fin).—Pues son hombres, esto es, seres racionales sin duda de mala índole, pero, sin embargo, dotados de capacidad inventiva, al par que de una capacidad moral, quienes con el progreso de la cultura no harán sino sentir tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al mismo tiempo que no ven ante sí otro medio contra ellos que someter, aun cuando a disgusto, el interés privado (de los individuos aislados) al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coacción civil), a la que sólo se someten, empero, según leyes, dadas por ellos mismos, se sienten ennoblecidos por esta conciencia, a saber, la de pertenecer a una especie que responde al destino del hombre, tal como la razón se lo representa en el ideal.

PRINCIPIOS

DE LA DESCRIPCION DEL CARACTER DE LA ESPECIE HUMANA

I. El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena.—*Necesidad* de ser miembro de alguna sociedad civil.

La manera más sencilla, menos artificiosa, de erigir una, es la de que haya una abeja reina en esta colmena (la monarquía).—Pero muchas de estas colmenas juntas pronto se hostilizan como abejas guerreras, aunque no, como hacen los hombres, para robustecer la propia uniéndola con la otra —pues aquí termina la imagen—, sino meramente para utilizar por la astucia o la violencia el trabajo de la *otra* en provecho *propio*. Cada pueblo trata de robustecerse subyugando a los vecinos; y sea afán de engrandecimiento o temor a ser absorbido por el otro si no se le adelanta, es la guerra exterior o intestina, por gran mal que sea, el resorte que impulsa a nuestra especie a pasar del rudo estado de naturaleza al estado *civil*, como si fuese una maquinaria de la Providencia en que las fuerzas mutuamente opuestas sin duda se quebrantan mutuamente por el roce; pero, sin embargo, se mantienen largo tiempo en marcha regular por la impulsión o la tracción de otros resortes.

II. La *libertad* y la *ley* (por la cual se limita aquélla) son los dos goznes en torno a los que se mueve la legislación civil.—Pero a fin de que la segunda sea también de efecto y no un encomio vacuo, es necesario añadir un término medio (a), a saber, el *poder*, que, unido

(a) Análogamente al *terminus medius* en un silogismo, que, unido con el sujeto y el predicado del juicio, da las cuatro figuras silogísticas.

con aquéllos, hace fecundos estos principios.—Ahora bien, pueden concebirse cuatro combinaciones del último con los dos primeros:

A. Ley y libertad sin poder (anarquía).
B. Ley y poder sin libertad (despotismo).
C. Poder sin libertad ni ley (barbarie).
D. Poder con libertad y ley (república).

Vese que únicamente la última merece llamarse una verdadera constitución civil; pero sin que se aluda con ella a una de las tres formas del Estado (la democracia), sino que por *república* se entiende tan sólo un Estado en general, y el antiguo *brocardicon*[1]: *salus civitatis* (no *civium) suprema lex esto*, no significa: el bien sensible de la comunidad (la *felicidad* de los ciudadanos) debe servir de principio supremo a la constitución del Estado, pues este bienestar, que cada cual se pinta, según su inclinación privada, de esta o la otra manera, no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, como el que exige la universalidad, sino que aquella sentencia no dice nada más que esto: el *bien inteligible*, la conservación de la *constitución del Estado* existente, es la ley suprema de toda sociedad civil; pues ésta sólo existe por obra de aquélla.

El carácter de la especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesivas y simultáneamente, que no pueden *prescindir* de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, *evitar* el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la naturaleza,

[1] = regla jurídica proverbial. La palabra, también usada por Kant en otras ocasiones, hoy desusada, procede de la colección de leyes eclesiásticas del obispo de Worms Burchard (francés e italiano: *Brocard*, †1025), que tenían las más forma de sentencia. (V.)

mediante la recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una *sociedad civil universal (cosmopolitismo)*; idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo (de la expectativa de una paz establecida en medio de la más viva acción y reacción de los hombres), sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla diligentemente como destino de la especie humana, no sin fundada presunción de la existencia de una tendencia natural a ella.

Si se pregunta ahora si la especie humana (que si se la imagina como una especie de *seres terrestres* racionales en comparación con los otros planetas, como conjunto de criaturas producidas por *un* demiurgo, puede llamarse también *raza)* —si, digo, debe considerársela como una raza buena o mala, he de confesar que no se puede alardear mucho. Aquel que fije sus ojos en la conducta de los hombres, no meramente en la historia antigua, sino en la historia del día, sentiráse con frecuencia tentado a hacer en su juicio misantrópicamente el Timón, pero todavía con más frecuencia y acierto el Momo[1], y a encontrar la tontería antes que la maldad como rasgo característico de nuestra especie. Mas porque la tontería, unida a una punta de maldad (lo que entonces se dice necedad), no puede desconocerse en la fisonomía moral de nuestra especie, es simplemente ya por la ocultación de una buena parte de pensamientos que encuentra necesaria todo hombre prudente, con bastante claridad visible que en nuestra raza todos encuentran indicado estar en guardia y no dejarse ver *enteramente* como son; lo cual delata ya la propensión de

[1] Timón, el conocido misántropo ateniense; Momo, el dios de la burla. (V.)

nuestra especie a ser mal intencionados los unos con los otros.

Bien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales que no pudiesen pensar de otro modo que en voz alta, esto es, así despiertos como en sueños, encontrándose en compañía o solos, no pudiesen tener pensamientos que al mismo tiempo no *expresaran*. ¿Que conducta recíproca no daría esto por resultado, distinta de la de nuestra especie humana? Si no eran todos *puros como ángeles*, no se ve cómo podrían arreglárselas juntos, tener el uno para el otro simplemente algún respeto y concertarse entre sí.—Es inherente ya, pues, a la complexión originaria de una criatura humana y a su concepto específico el publicar los pensamientos ajenos, pero el reservar los suyos; pulcra cualidad que no deja de progresar paulatinamente desde el *disimulo* hasta el *engaño* deliberado y finalmente hasta la *mentira*. Esto daría por resultado un dibujo caricaturesco de nuestra especie, que no sólo autorizaría a *reír* bondadosamente de ella, sino a *despreciar* lo que constituye su carácter y a confesar que esta raza de seres racionales no merece un puesto de honor entre las restantes del mundo (para nosotros desconocidas) (a) —si precisamente este juicio adverso

(a) Federico II preguntó una vez al excelente Sulzer*, a quien estimaba como merecía y a quien había encargado de la dirección de los institutos docentes de Silesia, qué pensaba de esto. Sulzer respondió: «Desde que se ha seguido construyendo sobre el principio (de Rousseau) de que el hombre es bueno por naturaleza, empiezan a ir las cosas mejor.» *«Ah* (dijo el rey), *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.»*— Al carácter de nuestra especie pertenece también el que, aspirando a la constitución civil, necesita de la disciplina de una religión, a fin de que lo que no puede alcanzarse por la coacción *externa* se realice por la *interna* (de la conciencia moral), en cuanto que el fondo moral del hombre es

* La respuesta del rey acaso conocía Kant por Nicolai: *Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen* (2.Aufl. 1790). (K.) El propio Kant gustaba de contar anécdotas de Federico el Grande. (V.)

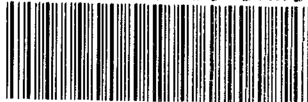
no delatase en nosotros un fondo moral, un innato requerimiento de la razón a trabajar en contra de aquella propensión, por ende a presentar la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero el llevarla a cabo está dificultado por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse del libre acuerdo de los *individuos*, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unificado cosmopolíticamente.

utilizado políticamente por los legisladores, una tendencia que pertenece al carácter de la especie. Pero si en esta disciplina del pueblo no antecede la moral a la religión, se hace ésta dueña de aquélla, y la religión estatutaria tórnase un instrumento del poder del Estado (de la política) bajo *déspotas creyentes;* un mal que pervierte inevitablemente el carácter y conduce a gobernar con el *engaño* (llamado razón de Estado); que aquel gran monarca, al mismo tiempo que *en público* confesaba ser meramente el supremo servidor del Estado, no podía ocultar lo contrario y lo confesaba en privado suspirando, aunque disculpándose personalmente y atribuyéndolo a la corrupción de esa mala *raza* que se llama la especie humana.

Indice

Segunda Parte de la Antropología
CARACTERISTICA ANTROPOLOGICA
De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior

La antropología kantiana, más que en la diversidad y relatividad de las culturas, se centra en los rasgos específicos de la especie humana, si bien para «ensanchar el volumen de la antropología» se recomiende viajar —o al menos leer libros de viajes— y prestar atención a las obras literarias y a las biografías, pues aunque en ellas la ficción invente y acuse ciertos rasgos, viene a ser un extracto de la observación de lo que los hombres hacen debido a personas de inteligencia penetrante. En la primera parte se estudian sucesivamente las facultades intelectuales, conocimiento y sensibilidad, y las dependientes de la afectividad, las pasiones. En la segunda se describen los caracteres y su reflejo fisionómico en rasgos y gestos, terminando con observaciones en torno al carácter de la especie, de las razas y de los pueblos. La traducción de la presente edición se debe a JOSE GAOS. Otras obras de Immanuel Kant en Alianza Editorial: «La religión dentro de los límites de la mera razón» (LB 163), «Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica» (LB 1271), «Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza» (LB 1394) y «Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime» (LB 1444).




-206-0526-
9 788420 605265

El libro de bols
Alianza Editorial